PHILOSOPHIE IMAGINAIRE

XXXVIII

297.
KUB
2001



NAJM AL-DÎN KUBRÂ

LES ÉCLOSIONS DE LA BEAUTÉ ET LES PARFUMS DE LA MAJESTÉ

Fawâtih al-jamâl wa fawâ'ih al jalâl

traduit de l'arabe
et présenté
par
PAUL BALLANFAT

PHILOSOPHIE IMAGINAIRE

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

alatasaray Üniversitesi Kütüphanesi

55394

© Éditions de l'éclat, Nîmes, février 2001.
http://www.lyber-eclat.net

INTRODUCTION

> «Malheur le temps vient où l'homme ne lancera plus la flèche de sa nostalgie par-delà l'homme [...]. Malheur ! Le temps vient où l'homme ne pourra plus engendrer d'étoile. Malheur ! Le temps vient de l'homme le plus méprisable qui ne saura plus se mépriser lui-même. Voici je vous montre le dernier homme.»
> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra.*

Ce livre est la traduction de l'un des plus importants traités de Najm al-dîn Kubrâ, lequel a donné lieu à une excellente édition critique, due au grand professeur Fritz Meier, publiée il y a de nombreuses années mais jamais dépassée. J'ai donc traduit ce texte en suivant cette édition et en indiquant entre crochets les variantes qui me semblaient les plus importantes. Cet ouvrage demanderait une étude systématique pour en explorer tous les aspects, tant il est condensé et riche. Fritz Meier s'est livré dans son édition à une étude générale de ce texte. Elle mériterait cependant, malgré ses grandes qualités, d'être encore enrichie par d'autres travaux. De même le présent ouvrage a déjà fait l'objet d'une présentation générale de certains de ses aspects, en particulier l'exposé des couleurs perçues par le mystique au cours de son itinéraire spiritue,l par le grand islamologue Henry Corbin. Son analyse essentiellement descriptive étant déjà suffisante elle ne pourrait donner lieu qu'à des redites s'il fallait reprendre les mêmes thèmes. Je préfère donc renvoyer le lecteur à l'ouvrage dans lequel Henry Corbin aborde ces questions à propos de Najm al-dîn Kubrâ et d'autres maîtres de la lignée kubrawîe, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien.* Il n'était malheureusement pas non plus possible dans le cadre de cette

traduction d'accomplir une réflexion complète sur Najm al-dîn Kubrâ. En effet, bon nombre de ses traités sont encore à l'état de manuscrits, dont son immense commentaire du Coran qui mérite une étude en soi[1]. J'ai néanmoins essayé d'entamer cette étude en abordant certains points qui méritaient des éclaircissements supplémentaires et qui permettront au lecteur de pénétrer plus avant dans la pensée du grand maître de Khwârazm. Mes réflexions ne se substituent pas au travail de Fritz Meier qui reste irremplaçable, elles n'entendent que s'y ajouter. De même la biographie de N. Kubrâ ne prétend pas être exhaustive. Elle reprend dans l'ensemble un certain nombre des observations de F. Meier chez qui le spécialiste trouvera sur certains points des références plus détaillées et complètes.

J'ai indiqué la plupart des références entre crochets. On en trouvera le détail exact dans la bibliographie en fin d'ouvrage. Les abréviations entre crochets sont le début des titres donnés en bibliographie. Les numéros de chapitre entre parenthèses dans la traduction du traité renvoient à la numérotation de F. Meier. Je me suis aussi efforcé de donner les références du commentaire coranique de N. Kubrâ en mentionnant les versets commentés, ce qui permettra de retrouver plus rapidement les passages cités lorsque l'édition critique en paraîtra.

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES

L'initiation de Najm al-dîn al-Kubrâ

L'année de sa mort, 618/1221, est sûre. La courte biographie donnée en tête d'un des manuscrits de son commentaire coranique, le *'Ayn al-hayât* ou *Bahr al-haqâ'iq*, donne une date précise: le mois de Rabî' al-awwal de l'année 618. En revanche la date de sa naissance est difficile à déterminer avec certitude. Selon 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî, qui semble le plus crédible, il serait né en 540/1145-46 [*Tadhkira al-mashâyikh*: 317]. Cependant plusieurs sources, comme Dârâ Shikûh ou Jâmî, le font mourir à l'âge de 60 ans. L'historien Rashîd al-dîn le fait mourir à l'âge de 70 ans,

1. Je suis en train de poursuivre ce travail d'édition en achevant ce qu'avait entamé avec beaucoup de bonheur M. Molé pour les *Traités mineurs*. Je suis aussi en train de préparer l'édition critique du commentaire coranique le *'Ayn al-hayât*.

et Mustawfî dans le *Târîkh-i guzîda,* à l'âge de 80 ans, ce qui se rapproche davantage de la date donnée par Simnânî.

Son nom complet est Abû'l-Jannâb Ahmad b. 'Umar b. Muh. b. 'Abdillah al-sûfî al-Khîwaqî al-Khwârazmî. Le nom Kubrâ est un surnom au féminin dont l'origine donne lieu à des interprétations diverses. Selon Simnânî, il lui viendrait de son enfance lorsqu'il était écolier. Son professeur l'aurait surnommé d'une expression coranique [*Cor.*, LXXIX = 34] al-Tâmma al-kubrâ (la plus grande calamité c'est-à-dire le jour du jugement dernier) en raison de sa prodigieuse intelligence [*Fadl al-tarîqa*: 101a; *Tadhkira al-mashâyikh*: 321]. Cependant pour Husayn al-Khwârazmî, les soufis eux-mêmes lui auraient donné ce surnom à cause du charisme qui lui était propre et par lequel il éveillait les amants (*qiyâma al-'ushshâq*) à leur amour, [*Jawâhir al-asrâr*: 41a]. Il faut toutefois relever qu'il n'est pas le seul à porter ce surnom de Kubrâ, ce qui prouve qu'il n'est pas si étrange, d'autant plus que comme Najm al-dîn Dâya (= ibn al-Dâya) il se pourrait qu'il porte tout simplement le nom de sa mère, c'est-à-dire fils de Kubrâ (ibn al-Kubrâ). Jâmî mentionne aussi son autre surnom : walî Tirâsh (le barbier raseur de saints) parce que lorsqu'il était submergé par l'extase et que son regard tombait sur quelqu'un, celui-ci atteignait le rang de la sainteté sur le champ [*Nafahât al-uns*: 422].

Il eut aussi deux autres noms qui lui furent révélés au cours de son expérience spirituelle, en contradiction avec ce propos d'un maître du Khurâsân, Ahmad ibn Khadrawiyah (m. 240): « L'ami de Dieu ne se donne pas de nom car il n'y a pas de nom par lequel on puisse le nommer » [*Tabaqât*: 103]. L'un était à usage général et l'autre réservé au monde caché. Najm al-dîn Kubrâ les donne tous les deux dans les *Éclosions de la beauté.* Le premier, Abû'l-Jannâb, est un surnom. Il est le plus étonnant puisque, révélé au cours d'une vision, il a une signification très précise dans la voie adoptée par N. Kubrâ et sera employé couramment par lui. Il lui a été donné par le Prophète comme il le raconte lui-même. Au cours d'une vision il vit le Prophète accompagné d'une autre personne assis à côté de lui, son corps en contact avec le sien. Et il se vit lui réciter la partie du Coran qui correspondait au jour du mois, conformément à la pratique à laquelle il s'astreignait, car il avait eu coutume très tôt dans

son parcours initiatique de lire le Coran la nuit, habitude recommandée. Après cette récitation, le Prophète le complimenta pour sa lecture, et le félicita de mémoriser les traditions le jour et de réciter le Coran la nuit, ce qui renvoie bien sûr à l'opposition tradition prophétique comme exotérique et Coran comme ésotérique de cette mission. N. Kubrâ lui demanda alors comment fallait-il prononcer son surnom et le Prophète lui répondit qu'il fallait redoubler le *n* de son surnom en Jannâb [*Éclosions*: § 113; *Tadhkira al-mashâyikh*: 321]. Le redoublement renvoie à la double activité de jour et de nuit de Kubrâ. Et celui-ci commente ainsi le sens de son surnom, en disant que les deux *n* font référence aux deux mondes et que cela signifie qu'il lui est demandé de renoncer aux deux mondes, principe qu'il suivra et dont il fera une règle de son ordre conformément à un propos du Prophète.

Jeune homme doué d'une intelligence très vive et remarqué par ses professeurs, il a étudié les sciences de son temps: tradition du Prophète, droit et théologie. Il a beaucoup voyagé allant très loin de chez lui, jusqu'en Égypte pour enrichir ses connaissances. Il est ainsi allé jusqu'à Nîshâpûr, Hamadân, Isfahân, La Mekke, et même Alexandrie[2]. Il a dû accomplir ce grand périple avant 568/1173, date de la mort de ses professeurs Abû'l-'Alâ à Hamadân et al-Saydalânî à Isfahân, donc vraisemblablement avant l'âge de vingt-huit ans. Il a suivi l'enseignement de traditionnistes très réputés et en a tiré un attachement particulièrement profond et presque exclusif pour la tradition. Ainsi à Nîshâpûr, il a étudié avec Abû'l-Ma'âlî al-Farawî (m. 587/1191), qui était un lecteur réputé du Coran qu'il tenait de son père et de son grand-père et qu'il transmit à son fils. À Alexandrie il a étudié avec le très fameux Hâfiz shafi'ite Abû Tâhir al-Silafî (m. 576/1180)[3] et avec Abû'l-Dyâ' Badr b. 'Abdillâh al-Haddâdî. Enfin à Tabrîz il a étudié avec un grand disciple de Baghawî, l'imâm Abû Mansûr Muhammad b. As'ad b. Muhammad Hafda

2. Des informations sur ces voyages se trouvent au début de son commentaire coranique dans quelques manuscrits, *'Ayn al-hayât*, ms. Dâmâd Ibrâhîm Pasha n° 153, et Halet Efendi n° 18.

3. Sadr al-dîn Abû Tâhir Ahmad b. Muh. b. Ahmad b. Muh. b. Ibrâhîm Silafa-yi Isfahânî Silafî, jurisconsulte et traditionniste shafi'ite iranien, né à Isfahân entre 470/1077-78 et 475/1082.

al-'Attârî al-Tûsî[4]. Ainsi à l'âge de la maturité Najm al-dîn Kubrâ était un jeune homme très savant, capable de bien vivre de son enseignement. Il gardera une grande rigueur de cet apprentissage, et une tendance à limiter ses références extérieures au Coran, à la tradition du Prophète et à sa propre pratique[5]. C'est particulièrement clair dans tous ses traités et en particulier dans son commentaire du Coran qui est aux antipodes de celui d'un Rûzbihân Baqlî, pétri de culture soufie, héritier des commentateurs mystiques qui l'avaient précédé. On doit donc tenir compte de cette particularité chez N. Kubrâ qui donne à ses traités une grande sobriété confinant à l'ascétisme, allant parfois jusqu'à épurer et condenser son texte jusqu'à ce qu'il ne soit plus qu'une succession de citations coraniques ou de traditions prophétiques brutes.

L'appartenance religieuse de Najm al-dîn Kubrâ

N. Kubrâ était shâfi'ite d'après sa biographie et la notice de Subkî [*Tabaqât al-shâfi'iyya*: V:11]. Cependant il semble avoir eu des sympathies profondes pour le personnage de 'Alî comme le montre une citation rapportée par al-Qâdî Nûrullâh Shûshtarî d'après le *Sharh Dîwân al-murtadawî* de Qâdî Maybudî: «Je me suis absenté et j'ai vu le Prophète – sur lui le salut – en compagnie de 'Alî. Je me suis dépêché d'aller vers 'Alî, je l'ai pris par la main, et je la lui ai serrée. J'ai eu l'inspiration qu'il me semblait entendre le Prophète élu dire: "*Celui qui serre la main de 'Alî, entrera au paradis.*" J'ai alors demandé à 'Alî si ce propos était juste, et il me répondit: "Certes, l'envoyé de Dieu a dit vrai, celui qui m'aura serré la main entrera au paradis[6]."» Dans une *ijâza*

4. Sur ce professeur voir ibn Khallikân, I, p. 596 ; Subkî, *al-Tabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ*, IV, p. 65. Il a aussi étudié, à Hamadân, auprès du Hâfiz hanbalite Abû'l-'Alâ (m. 569/1173) ; à Isfahân auprès de Abû'l Makârim Ahmad b. Muh. al-Labbân (m. 597/1201), du traditionniste shafi'ite Abû Sa'îd Khalîl b. Badr al-Rârânî (m. 596/1200), Abû 'Abdallâh Muh. b. Abî Bakr al-Kîzânî, Abû Ja'far Muh. b. Ahmad b. Nasr al-Saydalânî (m. 568/1173), et Mas'ûd b. Mansûr al-Hammâl ; à la Mekke avec Abû Muh. al-Mubârak b. al-Tabbâkh.

5. Il est quand même fortement influencé par certains grands maîtres, comme Sahl Tustarî qu'il cite avec admiration dans le présent traité comme dans le *'Ayn al-hayât*.

6. Shûshtarî, *Majâlis al-mu'minîn*, II, p. 74 ; *Die Fawâ'ih* ..., p. 12.

qu'il donna à l'un de ses disciples, Najm al-dîn Kubrâ cite le *hadîth* du manteau, dans lequel le Prophète étend son manteau (brodé de selles, précise Kubrâ) sur Fâtima, Hasan, Husayn tout en disant: «Ceux-là sont les gens de ma maison, car Il a éloigné d'eux la souillure et les a purifiés», et deux autres traditions relatives à 'Alî: «Tu es envers moi comme Hârûn à l'égard de Moïse, sauf qu'il n'y aura pas de prophète après moi», et: «Celui dont je suis ami, 'Alî est son ami, Ô Dieu ! sois ami de celui qui est son ami, ennemi de celui qui est son ennemi[7].» Il y a aussi cette étrange version d'un hadîth apocryphe: «Celui qui n'a pas d'imâm, son imâm est le démon» [*Traités*: 71]. De même on voit N. Kubrâ qualifier 'Alî du titre de prince des héritiers (*sayyid al-awsiyâ'*), le Prophète étant désigné comme prince des prophètes [*'Ayn*: 13b]. Mais 'Alî n'apparaît qu'une fois tout au long du grand traité de Najm al-dîn Kubrâ, et d'autres traités témoignent aussi de son attachement aux compagnons, aux premiers califes honnis par les shî'ites, et surtout à 'Â'isha, qui est l'une des autorités qui rapporte précisément le hadîth du manteau (*khirqa*)[8].

Une multitude d'éléments plaident sans ambiguïté pour le sunnisme de Najm al-dîn Kubrâ, comme son traité de l'Éloge de la pauvreté, dans lequel il affirme son credo, selon lequel les meilleurs des hommes sont le Prophète, Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân, 'Alî, et les gens de la maison du Prophète. Il cite ainsi dans le début de son commentaire du Coran ce propos du Prophète sur Abu Bakr: « Le plus compatissant des membres de ma communauté envers ma communauté est Abû Bakr» [*'Ayn*: 7a], propos très important lorsque l'on considère la place que N. Kubrâ fait à la compatissance dans sa pensée. Et plus loin dans le même ouvrage, sans renier l'importance de 'Alî, il souligne que le Prophète est la forme même de la lumière et de la compatissance, et que les shî'ites se sont mépris sur 'Alî au point que les extrémistes de ce groupe l'ont divinisé, se plaçant ainsi avec les mu'tazilites parmi les extrêmes condamnés par la religion [*'Ayn*: Cor. V=77]. Ailleurs, il cite un propos du Prophète qui dit: «Est de ma famille tout croyant craignant Dieu et pur», ajoutant que

7. *Ijâza*, ms. Shehit Ali Pasha, 2800.

8. Elle est citée ici § 125 et plusieurs fois comme modèle de perfection dans le *tafsîr*. Pour ce hadîth voir M. Molé, «Les kubrawiya entre sunnisme et shiisme», *REI*, XXIX, 1961, pp. 70-74.

l'héritage du Prophète est spirituel [*'Ayn*: Cor. III=33-34]. On trouverait donc difficilement de quoi imaginer que N. Kubrâ ait eu quelques inclinations pour le shî'isme. De même le statut qu'il accorde au seul Prophète en qui il voyait le serviteur parfait, le médecin des cœurs, celui qui dépasse l'ensemble des créatures par son union avec le nom suprême de Dieu, Allâh, dont il fut le seul à apporter la révélation, exclut qu'il l'associe avec tout autre grande figure de l'islam spirituel, fut-ce 'Alî.

Premiers pas dans le soufisme

Les débuts de l'itinéraire mystique de Najm al-dîn Kubrâ sont un peu confus, si bien qu'il est assez difficile d'établir une chronologie rigoureuse. Il a dû revenir d'Alexandrie autour de l'âge de trente cinq ans, car c'est l'âge auquel al-Sîstânî fixe le moment où il se consacra à la quête spirituelle[9]. Il en rapporte le récit en citant les propres paroles de Najm al-dîn Kubrâ. Celui-ci a dû prendre le chemin du retour vers 1180. Il finit par se retrouver à Dizfûl dans le Khûzistân. C'est là qu'il rencontre son premier maître spirituel, Ismâ'îl al-Qasrî. Toutefois il apparaît à travers les éléments biographiques fournis dans plusieurs sources que Najm al-dîn Kubrâ a dû faire plusieurs aller-retours entre l'Égypte et l'Iran oriental avant de rentrer s'installer définitivement à Khwârazm. Selon Sîstânî, N. Kubrâ aurait eu une première expérience mystique à Tabrîz avec un soufi ravi par Dieu: Bâbâ Faraj qui aurait été disciple du shaykh Faqîh Zâhid-i Tabrîzî (m. 592/1196) et qui serait enterré à Tabrîz [*Târîkh-i Guzîda*: 666-667]. Cependant d'après un auteur plus tardif qui cite le même témoignage de N. Kubrâ, cette expérience aurait eu lieu après son initiation par Rûzbihân Misrî à Alexandrie. Les deux versions diffèrent légèrement, celle de Ma'sûm 'Alî Shâh étant la plus développée:

«Vint le temps de son voyage à Tabrîz, et il a raconté que l'imâm Abû Nasr Hafda, un disciple du Guide des musulmans, la Preuve de Dieu, le Vivificateur de la tradition[10], se consacrait à Tabrîz à enseigner la science des propos du Prophète, qu'il pos-

9. *Chihil majlis*, p. 231.

10. Husayn b. Mas'ûd al-Farrâ' al-Baghawî (m. 510h/1116 ou 516/1122) a été surnommé *muhyî al-sunna*, le vivificateur de la tradition, pour son célèbre livre, le *Masâbîh al-sunna*, qui regroupe près de quatre-mille cinq cents *hadîths* choisis

sédait de hautes versions de ces propos, et que c'était un homme au cœur pur. J'eus l'envie de suivre son enseignement. J'en demandai la permission au maître, et je partis pour Tabrîz. Le guide des guides en propos prophétiques Abû Mansûr Muhammad b. As'ad b. Muhammad Hafda al-'Attârî al-Tûsî[11] donnait ses leçons dans le couvent Zâhida dans le quartier de Sar-maydân. Je me rendis dans ce quartier. Dans le couvent, je copiais de ma propre main le *Commentaire de la tradition* et les *Lampes de la tradition,* et je les lisais à l'imâm. Un jour que j'étais avec le professeur une discussion s'engagea. Tous les imâms et les maîtres de Tabrîz étaient présents. Soudain, le maître Wâsil Bâbâ Faraj Tabrîzî, lequel était l'un des saints les plus cachés de Tabrîz, entra. Je ne le connaissais pas, mais sa vue me causa un énorme bouleversement au point que je n'eus plus la force de continuer la lecture. Il me jeta un regard, fit un sourire et s'en fut. Je me sentis entièrement perdu, et je demandai à mon professeur, l'imâm, qui était ce derviche. L'imâm répondit qu'il faisait partie des ravis par Dieu et qu'on le nommait Bâbâ Faraj. Cette nuit-là, je fus très agité. À l'aube je vins me mettre au service de l'imâm Abû Mansûr et lui dis : Ce maître Faraj nous a pris en chasse. Il nous a ligotés avec la chaîne du désir. Faites-moi la grâce que nous allions auprès de lui et que nous allions le trouver, afin d'obtenir que Bâbâ Faraj nous donne le repos. Le professeur et les maîtres en décidèrent ainsi et nous arrivâmes à la porte du couvent. Or il avait un serviteur du nom de Bâbâ Shâdân. Lorsqu'il vit l'imâm avec un groupe et des disciples, il alla à l'intérieur demander la permission. Le maître lui répondit de

---

dans les grands recueils canoniques, ibn Khallikân, «Husayn» ; *Tabaqât al-shafi'iyya,* IV, 214-215 ; *Kashf al-zunûn,* «Masâbîh al-sunna» ; voir Abû'l-Qâsim Junayd, *Shadd al-izâr,* p. 192, n.2. D'autres mystiques ont aussi étudié cet ouvrage, comme Rûzbihân Baqlî Shîrâzî qui en a même rédigé un commentaire en arabe, aujourd'hui perdu, *al-Mafâtîh fi sharh al-Masâbîh.* Le commentaire des traditions est un ouvrage volumineux, *Sharh al-sunna,* éd. Shu'ayb al-Arna'ût, 16 vols, Beyrouth, 1400. Notons aussi qu'un autre grand mystique aurait étudié auprès de ce maître, Shams Tabrîzî qui fut le maître de Jalâl al-dîn Rûmî et qui a peut-être connu N. Kubrâ à l'époque, *Maqâlât-i Shams-i Tabrîzî,* p. 495.

11. Hafda (486-573 ou 571/1093-1178 ou 1176) aurait vécu à Tabrîz à partir de 548/1153, et il aurait étudié auprès de Silafî, d'Abû Hamîd al-Ghazâlî (m. 505/1111) et du fameux Baghawî à Merv. Sur ce professeur voir ibn Khallikân, I, p. 596 ; Subkî, *al-Tabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ,* IV, p. 65.

dire: Si c'est ainsi que l'on se rend au couvent de Dieu le Très-haut, vous pouvez entrer, qu'ils entrent donc. Lorsque Bâbâ Shâdân eut transmis le message, comme j'avais obtenu ce que je souhaitais du regard de Bâbâ, ses propos se dévoilèrent à moi. J'ôtai le turban de ma tête et tout ce dont j'étais vêtu à l'exception de mon linge de dessous, et je croisai les mains sur ma poitrine. L'imâm, les autres imâms et maîtres firent de même. Ensuite Bâbâ Faraj nous donna la permission d'entrer. Nous saluâmes et nous prîmes place. Bâbâ Faraj se plongea dans la contemplation. Au bout d'un instant, son état changea sous l'effet du désir de l'essence et des assauts des théophanies. Une magnificence parut sur son visage qui devint brillant et chatoyant comme le disque du soleil. À l'instant son vêtement se déchira en deux. Après un moment, il revint à l'état de sobriété. Il se leva, me revêtit de cette robe qui s'était déchirée sous la puissance de son état et dit: Tu n'as pas le temps d'étudier un livre car tu deviendras le pinacle du livre du monde. Par la bénédiction des souffles du Bâbâ mon corps eut la vision du moment où «*la terre sera remplacée*» [*Cor.*, XIV=48] et du secret de «*la terre brillera de la lumière de son seigneur*» [*Cor.*, XXXIX=69]. Je découvris dans mon cœur et mon esprit les éclats lumineux des éclairs et de la pureté. L'odeur parfumée de la providence parvint à l'odorat de ma conscience secrète. Un merveilleux discours résonna selon mes attentes à mes oreilles attentives. En présence de Bâbâ Faraj, je fis mes adieux à moi-même, et je m'orientai vers Dieu. Je sortis avec l'imâm Abû Mansûr. Ensuite l'imâm dit: Il ne te reste que peu du *Commentaire de la tradition* à étudier, finis-le en deux ou trois jours, alors tu pourras t'orienter vers la présence de la munificence. Le lendemain je me mis à l'étude. Soudain je vis Bâbâ Faraj entrer et dire: Eh ! Najm al-dîn Kubrâ ! hier tu as traversé mille demeures de la science certaine, et aujourd'hui tu t'en retournes à tes études ? Je posai alors le livre, et j'abandonnai la science apprise des gens. Selon ses indications, j'entrai en retraite dans le couvent Zâhida. Tout à coup la porte de la science intime et de l'effusion spirituelle s'ouvrit. Il me vint à l'esprit qu'il serait dommage que cela se perde. Je pris donc l'encrier et le calame et je me mis à écrire toutes les vérités qui m'apparaissaient. Alors que j'étais en train d'écrire, je vis Bâbâ Faraj entrer par la porte de la cellule en criant. Il dit:

Le démon te trouble. N'écris pas ces paroles. Prends garde que ces conquêtes intelligibles ne te quittent du fait que tu t'occupes de les écrire. Lorsque, conformément à son indication, je débarrassai mon cœur de l'écriture, et que j'ôtai ma main de l'encrier et du calame, je découvris que mon cœur était le miroir des éclosions des choses du monde caché. Il en résulta que je m'éreintai à rechercher la direction spirituelle, laquelle est la plus parfaite dignité. J'arrivai par la providence de l'unité et par la guidance de la félicité sempiternelle, chez son excellence le maître 'Ammâr Yâsir, guide des maîtres de la perfection, éclaireur des compagnons de la beauté. Je devins son disciple. Je me consacrai aux exercices et aux luttes spirituels par lesquels j'arrivai à contempler les mystères des dévoilements et des contemplations. Je ne jetai pas un regard sur l'aspect apparent de la voie, et je me libérai de l'état pour celui qui change les états» [*Tarâ'iq al-haqâ'iq*: II=105-106].

Être maître: l'ambition de N. Kubrâ

Cette expérience semble avoir été déterminante pour N. Kubrâ. Elle l'a arraché à ses études par lesquelles il était pourtant devenu un vrai savant dans toutes les disciplines de l'époque. Elle contient des éléments qui appartiennent bien à l'univers mental kubrawî : l'opposition entre les sciences ésotériques et la connaissance mystique acquise par inspiration; l'importance de la retraite spirituelle et de l'invocation comme moyens d'accéder à cette connaissance ; le rôle de la vision dans l'initiation spirituelle; la quête du maître véritable; l'extrême rapidité de l'acquisition des degrés spirituels dont N. Kubrâ fera le signe distinctif de sa confrérie; enfin l'ambition extrême du novice qu'était N. Kubrâ visant d'emblée l'acquisition de la maîtrise spirituelle. Ce dernier élément est confirmé par plusieurs anecdotes qui concernent N. Kubrâ lui-même ou bien son rapport avec ses disciples.

Il rapporte ainsi dans le traité sans titre qui se trouve à Istanbul un échange qu'il eut avec celui qui devait devenir son maître 'Ammâr Bidlîsî : «Notre maître, la première fois que je le rencontrai, dit : Il y a pour nous dans la formation trois voies: l'expression claire, l'allusion subtile, et la réalité cachée.

L'expression claire est pour les faibles, l'allusion subtile pour les moyens, et la réalité cachée pour les forts. Je répondis: J'aspire à la voie de la réalité cachée[12].» Ceci témoigne bien de ce qu'ambitionnait N. Kubrâ et correspond à la division des confréries en trois types à laquelle il se livre dans les *Usûl al-'ashara* comme on le verra plus loin. N. Kubrâ considère dès le départ que la voie qu'il suit doit le conduire jusqu'au sommet de ce que peut atteindre un novice, c'est-à-dire la maîtrise spirituelle. Ceci lui est confirmé par la prédiction de Bâbâ Faraj qui lui annonce qu'il sera ce sommet qui permet de se passer des livres, ce que fera d'ailleurs N. Kubrâ comme le montrent ces traités très avares de citations extérieures aux sources coranique et prophétique.

L'initiation spirituelle chez N. Kubrâ

Cette constatation est renforcée par les modalités de l'initiation spirituelle. D'abord celle-ci ne dépendait pas seulement directement de lui, et on le voit confier l'éducation de certains disciples à d'autres, comme Najm-i Râzî ou 'Alî Lâlâ dont il confie l'éducation à son disciple préféré, celui qu'il considérait comme son fils et qui devait être victime d'un funeste destin, Majd al-dîn Baghdâdî, comme le rappelle H. Landolt [*Le révélateur*: 85-87]. Le cycle d'éducation était aussi très court aboutissant à l'autorisation de diriger des disciples : deux ou trois ans, et certains même étaient désignés pour diriger des disciples dès la première rencontre avec le maître.

C'est le cas de ce commerçant qui vint au couvent du maître pour s'amuser. «Le maître était pris d'un état puissant, et son regard tomba sur le commerçant. Celui-ci atteignit sur le champ le rang de la sainteté. Le maître demanda: De quel royaume viens-tu ? Il répondit : De tel royaume. Alors il lui écrivit une permission de diriger afin qu'il dirige les gens vers Dieu dans son propre royaume» [*Nafahât al-uns* : 423].

La soumission absolue au maître

La clé de cette rapidité avec laquelle N. Kubrâ accordait ces permissions résidait dans la confiance aveugle que les disciples

12. Ms. Shehit Ali Pasha 1395, fol. 80a, cité par F. Meier, *Die Fawâ'ih*, p. 23.

plaçaient en lui, comme il le dit lui-même à plusieurs reprises. Il est indispensable que le mystique supprime son libre arbitre en le fondant dans le maître [*Die Faw.*: § 3], injonction que l'on retrouve justement très fortement formulée dans la Suhrawardiyya à laquelle il était affilié[13]. Sans maître il n'y a pas de voie mystique car, comme il le rappelle selon une version surprenante d'un hadîth apocryphe dans son *Kitâb al-sulûk ilâ hadra Mâlik al-mulk* : «Celui qui n'a pas d'imâm, son imâm est le démon» [*Traités*: 71]. Il faut donc à la fois un maître et une conscience aveugle en lui afin d'être entre ses mains comme le mort entre les mains du laveur de mort [*Traités*: 17-18, 69][14]. De même il se plaît à décrire l'homme, donc le voyageur, dans le monde comme un enfant ignorant ne sachant où se diriger et qui a besoin d'un tuteur pour grandir. Le maître est donc un besoin lié à la nature même de l'homme exilé dans le monde, encore en germe comme cette graine appelée à grandir et à devenir un arbre sous les bons soins du maître [*Usûl*: 82; *'Ayn*: 16a-b; aussi N. Râzî, *Mirsâd*: 104-5]. C'est le sens de l'anecdote que rapporte N. Kubrâ dans son traité et qu'il érige en véritable code de conduite vis-à-vis du maître qu'il faut consulter pour savoir ce que sont nos pensées et pouvoir ainsi progresser [*Éclosions* : § 26-27].

La puissance du maître apparaît particulièrement à travers le récit de la désobéissance d'un de ses disciples qui finit par y perdre son rang et sa dignité: «Il y avait une fois un derviche au service du maître Najm al-dîn Kubrâ, originaire de la région de Baskard. On l'appelait le noir de Baskard. Il avait atteint un haut rang spirituel au point qu'aussi longtemps qu'il ne sortit pas de la retraite il ne se leva pas pour participer au concert spirituel. Un jour, durant l'audition spirituelle, il fut pris d'un instant d'extase, et il se souleva du sol. Or il y avait une longue veranda où il était assis. En redescendant, il s'assit sur le cou du maître Majd al-dîn Baghdâdî. De même ce noir se retourna. C'était un

13. Voir mon article «De l'aspiration à l'amour, l'éducation soufie chez 'Umar Suhrawardî et 'Izz al-dîn Kâshânî», in *Journal Asiatique*, 1997/2.

14. Cette expression vient d'un propos que Khargushî attribue à Abû'l-'Abbâs ibn 'Atâ' : «Le premier pas dans le soufisme consiste en ce que le serviteur soit entre les mains de Dieu comme le défunt entre les mains du laveur de mort qui agit avec lui sans qu'il ait de choix», *Tahdhîb al-asrâr*, p. 30.

homme grand et lourd, alors que Majd al-dîn Baghdâdî était très fragile et délicat. Il dit: Je n'ai pas réussi à savoir si j'avais un noir sur mon cou ou un moineau. Lorsqu'il s'enleva de son cou, sa joue avait reçu la morsure de ses dents, et la marque en resta ainsi. À plusieurs reprises, le maître Majd al-dîn dit: Au jour de la résurrection, avoir sur mon visage la marque des dents du noir me sera un titre de gloire suffisant. Un autre jour le noir sortit de la retraite pour servir le maître Najm al-dîn. Il lui dit: Aujourd'hui on va apporter une concubine esclave de chez le roi, c'est mon droit que tu ne la donnes point à un autre. Lorsque le moment vint que l'on amène l'esclave du roi et que le maître la donne à celui dont il savait qu'il en avait besoin, il appela le noir et la lui donna. À présent tous ses enfants ont le visage turc car ils sont issus de la race de cette turque. La conséquence en fut que lorsqu'il atteignit le rang de la direction spirituelle, le maître lui dit qu'il devait bien sûr se rendre dans le Turkestan pour y inviter les gens à embrasser la voie de Dieu. Or il répondit : Moi je veux que le maître m'envoie à Baskard. Plus le maître insista plus il s'entêta. Le maître finit par se fâcher et lui dit: Va à Baskard y fabriquer des paniers. Et finalement il passa son temps à fabriquer des paniers. Il y a beaucoup de récits concernant sa bassesse et son goût immodéré pour les nourritures. En revanche il n'existe aucun témoignage rapportant qu'il aurait été parmi les saints et aurait eu un rang élevé. Alors qu'aujourd'hui chacun a une coupole d'une sorte particulière, les uns par leurs nombreux biens, les autres par la pauvreté et le besoin, d'autres encore grâce aux vertus» [*Chihil Majlis*: 257-258; 429-430].

C'est aussi tout le sens de l'anecdote rapportée à propos de l'un de ses disciples qui fut aussi plus tard compagnon d'ibn 'Arabî, Sa' d al-dîn Hamûya. On y voit la puissance de la concentration visionnaire du maître Walî-Tirâsh arriver à convertir même un chien :

«Un jour que l'on exposait et que l'on discutait de l'histoire des compagnons de la caverne, il vint à l'esprit du maître Sa'd al-dîn Hamûya, lequel était l'un des disciples du maître, cette pensée: Existe-t-il quelqu'un dans cette communauté dont la compagnie ait des effets sur les chiens ? Le maître le sut par la lumière de la perspicacité. Il se leva et se rendit à l'intérieur du

couvent où il s'arrêta. Soudain un chien arriva là, et s'arrêta en remuant la queue. Le regard du maître tomba sur lui. À l'instant même il reçut le présent. Il fut frappé de stupeur. Il fut hors de lui. Il se détourna de la ville et alla au cimetière où il frotta sa tête contre le sol. On rapporte même que partout où il allait et venait près de cinquante ou soixante chiens se rassemblaient en cercle autour de lui. Ils croisaient les pattes, ne faisaient aucun bruit, ne mangeaient pas, et restaient chastes. Finalement il mourut peu de temps après, et le maître ordonna qu'on l'enterre et que l'on bâtisse un monument au-dessus de sa sépulture» [*Nafahât al-uns*: 423].

L'histoire du ravissement intérieur de Najm al-dîn Kubrâ au contact de Bâbâ Faraj dans laquelle on voit Bâbâ comme un double de N. Kubrâ par sa capacité à transformer d'un seul regard un jeune homme en saint, est difficile à situer dans l'itinéraire de N. Kubrâ. En effet elle pose la question de savoir qui de Rûzbihân ou de Qasrî fut son premier maître, puisque Ma'sûm 'Alî Shâh place la rencontre avec Bâbâ Faraj après l'initiation par Rûzbihân.

Ses premiers maîtres et sa lignée spirituelle

Si l'on prend en compte le fait qu'il n'a pas dû être initié en premier par Rûzbihân Wazzân Misrî, le problème se pose quand même de savoir qui fut son premier initiateur, tant les histoires qui en sont rapportées sont confuses. Les sources reflètent la difficulté d'attribuer tel ou tel type d'initiation. Selon Simnânî il a reçu l'affiliation principale (*khirqa-yi asl*) de Qasrî, et l'affiliation en bénédiction (*khirqa-yi tabarruk*) de 'Ammâr Bidlîsî. Mais pour Ma'sûm 'Alî Shâh et Yâfi'î, il a reçu la première affiliation de 'Ammâr Bidlîsî, tout en recevant l'affiliation principale (*khirqa-yi irâda*) de Qasrî. Cependant son lien avec le «pôle des pôles» Ismâ'îl Qasrî serait, selon ses propres termes, une affiliation en bénédiction [*Tarâ'iq al-haqâ'iq*: II=106-107]. Toutefois selon Sayyid 'Alî-i Hamadânî (m. 786/1385), sa lignée en *futuwwa* remonte à Qasrî, tandis que pour Majd al-dîn Baghdâdî elle remonterait à Bidlisî [*Die Fawâ'ih*: 34 *sq.*]. Il apparaît donc bien que quelle que soit la place de la rencontre avec Bâbâ Faraj il n'a eu aucune affiliation avec celui-ci et que son premier maître a été Qasrî.

Il a été initié par Ismâ'îl Qasrî [*Die Fawâ'ih*: 16-17] qu'il connut après son retour d'Alexandrie, qui par la même occasion l'a converti à la pratique du concert spirituel. Qasrî était un disciple de Muh. Mânkîl. Sa *nisba* viendrait de Qasr, un quartier de Dizfûl, et il serait mort en 589/1193. D'après Simnânî la lignée dont Ismâ'îl Qasrî était l'héritier était la suivante:

> Muh. Mânkîl, Dawûd b. Muh. Khâdim al-fuqarâ', Abû'l-'Abbâs b. Idrîs, Abû'l-Qâsim b. Ramadân, Abû Ya'qûb al-Tabarî, 'Abdallâh b. Muh. b. 'Uthmân, Abû Ya'qûb al-Nahrajûrî, Abû Ya'qûb al-Sûsî, 'Abd al-Wâhid b. Zayd, Kumayl ibn Ziyâd, 'Alî b. Abî Tâlib, Muhammad.

Après cela, son propre maître, Ismâ'îl Qasrî, l'aurait envoyé auprès du maître 'Ammâr al-Bidlîsî pour que celui-ci corrige son défaut propre, comme le racontent al-Sîstânî et Jâmî. Le nom complet de 'Ammâr al-Bidlîsî serait Diyâ'u'l-dîn Abû Yâsir 'Ammâr b. Muh. b. 'Ammâr b. Yâsir b. Matar b. Sahâb al-Shaybânî al-Bidlîsî. Mais Najm al-dîn Kubrâ dans un traité sans titre donne à la place de b. Matar, b. Mutarrif [*Die Fawâ'ih*: 18 *sq.*].

C'est par 'Ammâr Bidlîsî que N. Kubrâ se rattache en premier lieu à la Suhrawardiyya, tout en n'oubliant pas qu'il s'agit toutefois d'une affiliation secondaire en bénédiction. En effet 'Ammâr aurait été un disciple d'Abû'l-Najîb al-Suhrawardî (m. 563/1168). Il serait mort, selon Ghulâm Sarwar-i Lâhawrî et Ma'sûm 'Alî Shâh en 582/1186-87, et aurait été enterré à Bidlîs. Il se rattache à deux lignées spirituelles :

> Bidlîsî, Abû'l-Najîb al-Suhrawardî, Ahmad Ghazâlî, Abû Bakr al-Nassâj, Abû'l-Qâsim al-Kurrakânî, Abû 'Uthmân al-Maghribî, Abû 'Alî al-Kâtib, Abû 'Alî al-Rûdabarî, Junayd, Sarî al-Saqatî, Ma'rûf al-Karkhî, Dâwud al-Tâ'î, Habîb al-'Ajamî, Hasan al-Basrî, 'Alî b. Abî Tâlib, Muhammad.

La seconde lignée remplace la succession depuis Ahmad Ghazâlî jusqu'à Abû 'Alî al-Rûdabarî par celle-ci: 'Umar b. Muh. (le père d'Abû'l-Najîb), Muh. b. 'Ammûya (le père du précédent), Ahmad b. Siyâh, Mumshâd al-Dînawarî, Junayd.

Sa relation avec Rûzbihân Misrî

De la même manière que Qasrî l'avait envoyé à Bidlîsî, celui-ci

l'aurait ensuite envoyé auprès d'un autre disciple d'Abû'l-Najîb al-Suhrawardî, le shaykh Rûzbihân Kâzarûnî Misrî installé à Alexandrie. Par Rûzbihân Misrî, il a ainsi bénéficié d'une seconde affiliation suhrawardienne. Il est resté auprès de lui un long moment. Il a épousé sa fille, et a eu deux fils de cette union [*Nafahât al-uns*: 422]. Il n'est pas toujours resté avec ce maître. Il semble, au témoignage de Ma'sûm 'Alî Shâh, qu'il soit reparti d'Alexandrie seul, toujours à la recherche de la science, peut-être à Tabrîz, en tout cas certainement auprès d'Ismâ'îl Qasrî chez lequel il séjourna encore quelques années. Ce n'est qu'après tout ce temps qu'il revint auprès de Rûzbihân Misrî, alors que celui-ci était déjà très vieux, et que sur son ordre il rentra s'établir à Khwârazm.

Rûzbihân Misrî était un disciple d'Abû'l-Najîb al-Suhrawardî. Son nom complet est 'Abû 'Abillâh Muh. al-ma'rûf bi-Rûzbihân al-'Ajamî al-Fârisî. Il serait enterré au Qarâfa du Caire à côté du couvent où est enterré Fakhr-i Fârsî. Il y a eu une confusion ancienne, certainement à partir des sources kubrawîes, entre Rûzbihân Baqlî Shîrâzî et Rûzbihân Kâzarûnî Misrî qui était disciple d'Abû'l-Najîb al-Suhrawardî et, selon Simnânî, d'Ahmad Ghazâlî, qui se rendit vraiment à Alexandrie, fut l'élève de Silafî et donna sa fille en mariage à Najm al-dîn Kubrâ, devenu son disciple[15]. Celui-ci serait venu autour de 575/1180 à Alexandrie, pour y étudier auprès de Silafî. Rûzbihân Misrî serait, quant à lui, mort en 584/1188, au Caire, où il aurait été enterré [*Die Fawâ'ih*: 15, 26-27]. D'après Ma'sûm 'Alî Shâh, Rûzbihân Misrî aurait aussi été le disciple du shaykh Husayn Akkârî Shîrâzî en *khirqa*, et celui-ci d'ibn Khafîf Shîrâzî, de Ruwaym, et Junayd. Qu'il ait été le disciple du shaykh Akkâr semble très improbable puisque celui-ci serait mort en 391h. et aurait par ailleurs été disciple du shaykh Abu Ishâq al-Kâzarûnî [*Shadd al-izâr*: 50-51]. On aurait des récits de sa mort dont celui d'un de ses disciples, Kamâl al-dîn ma'rûf bi-Sinfâqî, ainsi qu'un éloge funèbre dû à un disciple de Kubrâ nommé Yûsuf Silâhî. L'indication de

15. *Nafahât al-uns*, p. 418. Cette confusion est confirmée par ailleurs et remonte peut-être à des sources kubrawies et non rûzbihâniennes, comme le montre un texte de Simnânî qui concerne Rûzbihân Misrî, et non Rûzbihân Baqlî, et qui contredit les biographies de Rûzbihân, *Chihil majlis*, pp. 226-231 ; *Tuhfa ahl al-'irfân*, p. 24-25 ; *Rawh al-jinân*, p. 199.

Ma'sum 'Alî Shâh sur le fait que Najm al-dîn Kubrâ aurait eu deux enfants de sa femme à Alexandrie suggère qu'il a dû au moins rester deux années à Alexandrie. S'il y est donc venu en 1180, il n'a dû quitter Alexandrie qu'au plus tôt en 1182 pour la première fois. Si Rûzbihân Misrî est, quant à lui, mort en 1188, alors Najm al-dîn Kubrâ a dû rentrer à Khwârazm au plus tard en 1188, alors qu'il avait 43 ans ou 44 ans, s'il est né en 540/1145-46. Mais Sîstânî rapporte que Najm al-dîn Kubrâ avait trente cinq ans au moment de son initiation spirituelle. Si donc il est venu en 575 à Alexandrie, cela veut dire que son initiation successive par ses différents maîtres s'est accomplie au cours de cette même année, mais qu'en revanche son éducation a dû durer environ huit ans [*Chihil majlis*: 227-231].

On dispose de quelques témoignages sur les rapports de Kubrâ et de Rûzbihân. Jâmî rapporte d'après la *Tuhfa al-barâra* de Majd al-dîn Baghdâdî ces propos de Najm al-dîn Kubrâ: «J'ai entendu Rûzbihân en Egypte dire: On m'a dit plusieurs fois: Laisse la prière! Tu n'en as pas besoin. Et j'ai répondu: Seigneur! moi je ne peux supporter de faire cela, impose-moi un autre devoir» [*Nafahât*: 421-422]. Rûzbihân était un maître connu pour éprouver des états surprenants. Il était plongé dans l'épiphanie de Dieu dans ses instants d'extase, et il était doué de la contemplation de la beauté divine. Voilà ce que N. Kubrâ dit de son initiation par Rûzbihân : « Lorsque je devins son disciple je me consacrais aux exercices spirituels. Je restais un temps en retraite jusqu'à ce que les portes des conquêtes du monde caché se mettent à s'ouvrir, que la félicité de l'intimité avec l'univers de la sainteté me soit accordée. Mes états furent agréés par le maître, et il m'accepta comme gendre c'est-à-dire qu'il me donna sa propre fille en mariage de qui j'eus deux fils en Égypte. Après cela je me rendis à Tabrîz. [...] Je demandai la permission à mon maître d'aller à Tabrîz» [*Tarâ'iq al-haqâ'iq*: II=104-5].

Il faut signaler que d'autres sources, dont Simnânî et Sayyid Nûrbakhsh (m. 869/1464-65), mentionnent encore d'autres maîtres. Cependant ces indications sont sujettes à caution. Parmi ceux-ci est mentionné Ahmad-i Mawsilî. Cependant le shâfi'ite Muh. b. Yûnus al-Irbilî al-Mawsilî (535-608/1140-1211) avait un fils nommé Ahmad qui mourut en 622/1225, ce qui fait

trop tard. Un autre est aussi cité. Il s'agit d'ibn 'Ushrûn qu'il aurait fréquenté en Syrie ou Damas. Il y avait effectivement un juriste shâfi'ite à Damas nommé ibn Abî 'Ushrûn né entre 492/1098 et 495/1101 et mort entre 585/1189 ou 588/1192. Il aurait enseigné à Damas à partir de 570/1174 et aurait eu une madrasa à Alep et à Damas. D'après Sayyid Nûrbakhsh, il aurait appris de lui l'amour. D'après Dhahabî, Kubrâ serait venu depuis le Khwârazm jusqu'à Alep et aurait résidé dans le Khânaqâh al-qasr. Et selon Yâfi'î il serait aussi allé à la Mekke[16]. D'après Ghulâm Sarwar-i Lâhawrî, il aurait encore connu Mu'în al-dîn Chishtî (537-633/1142-1236) à Sanjân, et il indique que cela se serait passé avant la mort de 'Abd al-Qâdir Gîlânî (m. 561/1167), mais Kubrâ n'était pas encore un soufi.

Il reste une possibilité pour mettre un peu d'ordre dans la chronologie tout en conservant le témoignage de Ma'sûm 'Alî Shâh. On pourrait considérer que N. Kubrâ serait allé jusqu'à Alexandrie pour y étudier la tradition auprès du fameux Silafî. Là il aurait pu connaître Rûzbihân Misrî sans pour autant être initié par lui. Il aurait pu y épouser la fille du maître avant de prendre congé de lui et de sa fille pour aller encore étudier la tradition à Tabrîz où résidait un maître réputé. Malheureusement cette possibilité se heurte au fait que selon le récit de Sîstânî, N. Kubrâ, lorsqu'il fut envoyé par 'Ammâr Bidlîsî auprès de Rûzbihân ne le connaissait pas. Une autre possibilité serait de considérer que Ma'sûm 'Alî Shâh s'est trompé et a confondu Rûzbihân avec Silafî au début de son récit, ce qui rendrait l'histoire de nouveau crédible.

L'hostilité de N. Kubrâ au soufisme et sa première initiation

Le récit de la conversion de N. Kubrâ au soufisme et de sa première initiation par Ismâ'îl Qasrî est très instructif. On y voit à l'œuvre un paradigme de l'initiation kubrawîe. N. Kubrâ y apparaît en effet hostile aux pratiques soufies tout en éprouvant un désir de vie spirituelle. L'élément le plus caractéristique de son opposition est son érudition qui l'empêche par la vanité naturelle qu'elle provoque, de comprendre le sens de la voie mystique. Il en sera ensuite conduit à critiquer cette érudition

16. F. Meier, *Die Fawâ'ih*, p. 38.

particulièrement dommageable à la voie mystique même si elle peut être mise à profit dans le cadre de la vie spirituelle. Cette position sera aussi partagée par d'autres mystiques de la même zone géographique comme le père de Mawlânâ ou Shams Tabrîzî particulièrement acerbe vis-à-vis des philosophes. Il en sera de la même façon amené à critiquer durement les philosophes et autres savants, notamment dans son commentaire coranique, sur quoi l'on reviendra à propos du cas du théologien Fakhr al-dîn Râzî. Toujours est-il que Najm al-dîn Kubrâ apparaît comme un jeune homme particulièrement imbu de sa science, incapable de saisir la perfection spirituelle de son maître, ce pourquoi celui-ci sera contraint de l'envoyer chez un autre maître pour y subir une leçon. Et ce n'est qu'au troisième maître qu'il trouvera finalement la solution à sa maladie. Le même genre de situation sera rapporté à propos du successeur de Kubrâ, Sayf al-dîn Bâkharzî, par le grand saint chishtî, Nizâm al-dîn Awliyâ' (1238-1325):

«Bâkharzî avait déjà accompli un cycle d'études complet avant de connaître Najm al-dîn Kubrâ. C'était un savant reconnu qui donnait des leçons. Or il était un ennemi acharné du soufisme, et il se livrait à des attaques systématiques au cours de ses leçons. Un jour, malgré l'opposition de ses disciples, Najm al-dîn Kubrâ se rendit à l'un de ses cours, et Bâkharzî, le voyant, fit encore plus assaut d'éloquence dans ses attaques, si bien que le maître parut vraiment très impressionné par ce qu'il entendait. À la fin de la leçon, Najm al-dîn Kubrâ se leva et demanda pourquoi donc ce soufi — le terme désignant Bâkharzî — ne le suivait pas. En entendant cela, Bâkharzî se mit à hurler, à déchirer ses vêtements, et il tomba aux pieds du maître. Il devint disciple de Kubrâ, qui le guida et l'envoya à Bukhârâ pour y diriger à son tour des novices lui annonçant qu'il deviendrait très fameux[17].»

Sîstânî rapporte le récit de la conversion de N. Kubrâ en ces termes :

«Le maître Najm al-dîn alla à Hamadân pour obtenir une licence de transmission des traditions. Il entendit dire qu'à Alexandrie se trouvait un grand traditionniste réputé pour être

17. Hamîd Qalandar, *Khayr al-majâlis*, pp. 180-1 ; Amïr Hasan Sijzi, *Fawâ'id al-fu'âd*, pp. 268-9, cités par S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, I, pp. 226-7.

l'héritier d'une haute lignée de transmetteurs. De là, il se rendit aussitôt jusqu'à Alexandrie, et obtint de celui-ci aussi une licence. Alors qu'il rentrait, il vit une nuit l'envoyé de Dieu en songe. Il lui demanda de lui donner un nom. Mustafâ lui répondit: Abû'l-Jannâb. Il demanda : Abû'l-Janâb sans doubler le *n* ? Il répondit ; Non, Abû'l-Jannâb en doublant le *n*. Lorsqu'il revint à lui de la visitation, il lui vint à l'esprit que la signification de son nom était qu'il devait se tenir à l'écart du monde. Il se mit en état de dépouillement, et se mit à voyager à la recherche d'un directeur spirituel. Mais il ne put placer sa confiance en personne qu'il rencontra. En effet il ne pouvait courber la tête devant personne parce qu'il était lettré. Lorsqu'il arriva finalement dans le royaume du Khûzistân, il entra dans le bourg de Dizfûl. Là il fut pris de douleur, mais personne ne lui offrit d'endroit pour s'y reposer. Il était tellement désespéré qu'il demanda à quelqu'un : N'y a-t-il donc aucun musulman dans cette ville qui me donne un endroit où je pourrais un peu me reposer une petite journée, moi qui suis souffrant et étranger ? Cette personne lui répondit: Il y a ici un couvent et un maître. Si tu t'y rends ils se mettront à ton service. Il demanda: Quel est son nom ? Il répondit: Le maître Ismâ'îl Qasrî. Najm al-dîn Kubrâ s'y rendit, et ils lui firent une place sur une banquette au milieu de la demeure en face de la banquette des derviches. Il y resta en silence, mais sa douleur augmenta au point qu'il s'en trouva paralysé. Il a raconté cela en ces termes : Ma maladie ne me causait pas autant de souffrance que d'entendre le son de leur concert spirituel, car j'abominais l'audition spirituelle mais je n'avais même plus la force de bouger de ma place. Une nuit ils se livrèrent au concert spirituel. Au moment le plus intense du concert, le maître Ismâ'îl approcha de ma couche et me dit: Veux-tu te lever ? Je répondis: Certes. Alors il me prit les mains, m'enlaça et me porta au milieu du concert, et lentement revint en arrière pour s'appuyer contre le mur. Je me dis que j'allai de toute façon tomber. Mais lorsque je repris mes esprits, je me trouvai plein de vigueur comme s'il ne restait plus en moi aucune trace de maladie. Alors je découvris en moi une ferme aspiration.

Le lendemain, je me mis au service du maître. Prenant l'engagement de l'aspirant je me consacrai dorénavant à l'itinéraire

spirituel. Au bout d'un certain temps, je connus des états intérieurs, et j'étais doué d'une grande science. Une nuit il me vint à l'idée ceci : Si tu savais quelque chose de la science intérieure ce serait mieux, car ta science extérieure est plus vaste que celle du maître. Le lendemain à l'aube, le maître me fit chercher. Il me dit: Lève-toi et pars en voyage car tu dois te rendre auprès du maître 'Ammâr Yâsir. Je savais que le maître était au courant de ce que j'avais pensé mais je n'en dis rien, et je partis chez le maître 'Ammâr.

Là aussi je poursuivis mon itinéraire spirituel, mais, une nuit, il me vint encore la même pensée. À l'aube, le maître 'Ammâr me dit: Najm al-dîn ! lève-toi et pars en Égypte auprès du maître Rûzbihân afin que par une gifle il extraie de toi cette chose. Je me levai donc et partis pour l'Égypte.

Lorsque j'entrai dans son couvent, le maître n'était pas là et les disciples étaient occupés à la vigilance intérieure, si bien que personne ne m'accueillit. Il y avait là une autre personne à qui je demandai lequel était le maître. Il répondit : Le maître est dehors en train de faire les ablutions. Je sortis donc et je vis le maître Rûzbihân qui faisait ses ablutions avec un tout petit peu d'eau. Il me vint à l'esprit que s'il ne savait même pas que faire les ablutions avec si peu d'eau n'est pas accepté de Dieu, comment pourrait-il donc être un maître. Il acheva ses ablutions et posa ses mains sur mon visage. Lorsque l'eau toucha mon visage, je fus hors de moi. Le maître entra dans le couvent, et j'en fis autant. Or le maître était occupé à prier pour rendre grâce des ablutions. Je me tenais debout attendant que le maître me rende le salut debout comme moi. Et je perdis conscience.

Je vis que le jour de la résurrection était arrivé, que l'enfer était apparu, et que l'on prenait les hommes pour les y précipiter. Il y avait à côté de ce torrent de feu un escarpement, et sur cet escarpement se tenait quelqu'un. Chaque personne dont il disait: Un lien m'attache à cette personne, était libérée et l'on jetait quelqu'un d'autre dans le feu. Tout à coup, on m'attrapa et on m'emmena. Lorsque j'arrivai là je m'écriai: Je suis lié à lui, et l'on me libéra. Je me dirigeai vers l'escarpement et je vis que c'était le maître Rûzbihân. J'allais vers lui et je tombai à ses pieds. Or il m'asséna une gifle sur la nuque d'une telle force que je tombai face contre terre. Il me dit: Alors, tu dénigres les

gens de Dieu ? Lorsque je tombai je revins à moi. Le maître avait fait ses salutations. J'allai devant lui et je tombai à ses pieds. Et le maître me donna pour de vrai la même gifle et prononça les mêmes paroles, si bien que cette maladie cessa dans mon for intérieur. Après cela, il me donna l'ordre de retourner au service du maître 'Ammâr. Lorsque je m'en retournai il écrivit une lettre au maître 'Ammâr qui disait: Envoie-moi tout ce que tu possèdes de cuivre, que je le transforme en or pur avant de te le renvoyer !» [*Chihil majlis* : 227-231].

L'initiation mystique et la guérison des cœurs

Ce récit d'un novice allant de maître en maître pour recevoir la gifle libératrice est assez étonnant. Il surprend notamment par la simplicité de l'initiation spirituelle qui tient tout entière dans le lien intime qui unit au maître. En somme plus que toute pratique c'est la confiance dans le maître qui est déterminante. Il faut noter que cette histoire est confirmée par N. Kubrâ lui-même dans l'un de ses traités: «J'étais en Égypte avec notre maître le gnostique Rûzbihân al-Fârsî — que Dieu soit satisfait de lui — et je m'opposai à lui sur certains points. Or il me sembla voir en songe que les anges du ciel qui recouvre ce bas-monde se rassemblaient au-dessus de moi, s'emparaient de moi et m'emportaient. Je leur demandai: Que me voulez-vous ? Ils répondirent: Nous te faisons sortir de la voie. Je dis: Pourquoi ? Ils répondirent: Parce que tu t'es opposé au maître. Je leur dis: Laissez-moi demander pardon au maître. S'il ne me pardonne pas alors emportez-moi ! Ils se regardèrent les uns les autres et dirent: Il est sincère dans ce qu'il dit. Ils m'amenèrent donc en présence du maître. Il me donna une leçon d'éducation et me donna trois gifles. Ensuite, ils me laissèrent aller avec les bénédictions que j'avais tirées de ces gifles[18].»

Le sens de l'initiation mystique réside dans le choix du maître et la soumission au traitement qu'il choisit d'infliger à son disciple. C'est que pour N. Kubrâ le cœur est malade d'une maladie qui affecte le corps, et le maître est le médecin qui connaît le remède qui lui sera nécessaire pour trouver la guérison. Il

18. Traité sans titre de Najm al-dîn Kubrâ, ms. Shehit Ali Pasha 1385, fol. 89a-89b.

insiste à plusieurs reprises sur ce point à la fois dans ses traités et son commentaire du Coran. Le cœur est malade parce qu'obscurci par les préoccupations du monde. Il faut donc lui trouver un remède. Or seul un maître accompli peut déterminer ce remède. C'est le sens de l'observation de Simnânî qui loue les qualités de médecin de Majd al-dîn Baghdâdî et qu'il faut entendre au sens propre et au sens figuré.

Une anecdote rapporte d'ailleurs à propos de Majd al-dîn Baghdâdî la manière dont N. Kubrâ s'y prenait pour soigner ses novices :

«Quelques temps après cela le maître Majd al-dîn vint et devint disciple. C'était un novice très délicat et l'un des proches du roi. Quand on dit de lui qu'il était efféminé, c'est une calomnie. C'était un homme accompli mais qui avait une apparence particulièrement délicate. Son maître l'avait d'abord affecté six mois à l'entretien des lieux d'aisance. Sa mère en eut vent. Or elle était médecin et le maître aussi. Sa mère envoya donc quelqu'un chez le maître pour lui faire dire que Majd al-dîn était un homme fragile, que ce travail était surprenant, que, s'il le souhaitait, elle lui enverrait dix esclaves turcs pour s'occuper des lieux d'aisance, et qu'en conséquence il devrait lui affecter une autre charge. Le maître répondit de lui dire: Ces propos venant de toi sont encore plus surprenants, toi qui connais la médecine. Ne sais-tu donc pas que si ton fils est atteint de la fièvre du choléra et que j'administre le remède à l'esclave turc, ton fils ne recouvrera pas la santé ?» [*Chihil majlis*: 227-231].

Comme le dit N. Kubrâ, le maître est ce médecin qui administre au novice le bon remède, une potion amère parce qu'elle s'oppose au désir de l'âme qui s'est emparé du cœur et le soumet à sa loi [*Éclosions*: § 38]. En effet au début le cœur est malade parce que par nature il est soumis aux séductions du monde. À la suite du pacte primordial, les esprits ont subi un véritable drame. Ils ont regardé le monde sensible par la lucarne des cinq sens et ont corrompu la subtile nature qui était la leur. Ils ont fini par y prendre goût et ont oublié les enclos de la sainteté en se laissant charmer par ce qui plaisait à l'âme. Ils sont donc descendus de leur rang. C'est en raison de son oubli (*nisyân*) que l'homme porte son nom (*insân*), souligne donc N. Kubrâ [*'Ayn*: 15b-16a]. Or l'âme a quatre qualités innées qui lui

sont chacune un voile : la nature instigatrice, la nature blâmante, la nature inspiratrice et la nature pacifiée, et il faut donc se remémorer le roi par les quatre attributs de divinité, souveraineté, toute-compatissance et absolue compatissance [*'Ayn*: 9b]. Car l'âme aspire à la passion, le cœur au paradis, l'esprit à la proximité et la conscience secrète à Dieu, et il faut donc passer de la terre de l'âme aux cieux du cœur, puis au trône de l'esprit et enfin au piédestal de la conscience secrète [*'Ayn*: 10a]. L'homme est tombé de qualité en qualité jusqu'à être réduit à son âme instigatrice et à en oublier sa nature réelle. La maladie de son cœur n'est que l'effet de cette chute qui le place d'emblée en position de faute par rapport à son rang véritable, ce qui permet à N. Kubrâ d'affirmer que l'homme est par nature un voyageur, dans la mesure où il est poussé comme inconsciemment à reconquérir ce qu'il a perdu. La nostalgie, ce sentiment de la perte, est par conséquent le moteur fondamental de l'action des hommes qui n'échappent jamais à la détresse de leur situation [*'Ayn* : 18a].

Le cœur malade est ce cœur appelé à retrouver son sens interne, à rouvrir la lucarne qui était ouverte sur le monde caché au jour du pacte primordial. C'est pour N. Kubrâ le sens de la mission prophétique. Si le maître est un médecin, c'est qu'il se rattache au premier médecin envoyé par Dieu pour rouvrir les cœurs: le Prophète venu avec le médicament, c'est-à-dire le Coran [*'Ayn*: 19a]. Cependant, comme il le remarque, le Coran est ambivalent: il est à la fois soin et compatissance, c'est-à-dire douceur, pour les sincères, et soin et faveur, c'est-à-dire rigueur, pour les corrompus [*'Ayn*: 22a]. L'on comprend pourquoi aussi N. Kubrâ s'astreignait à lire le Coran toutes les nuits comme il le rapporte dans son traité. L'invocation transmise et guidée par le maître est le moyen par lequel le cœur peut frapper l'âme afin de s'en libérer et trouver la véritable liberté, c'est-à-dire l'affranchissement à l'égard de ce qui n'est pas Dieu comme le serviteur absolu qu'est, pour N. Kubrâ, le Prophète. Ainsi le cœur malade, ce Moïse captif du pharaon de l'âme, peut-il s'affranchir en frappant l'océan du monde d'ici-bas avec le bâton de l'invocation et franchir ainsi la limite qui sépare les deux mondes [*'Ayn*: 20b-21a].

L'éducation de N. Kubrâ

L'éducation reçue de Rûzbihân Misrî n'était que l'amorce de l'initiation. N. Kubrâ dut donc retourner auprès de son maître principal pour compléter sa formation. Le mot que Rûzbihân adressa à Ismâ'îl Qasrî est très instructif. Il témoigne des bons usages que les maîtres maintenaient entre eux. Il témoigne aussi de l'importance de la Suhrawardiyya à l'époque. La proposition de Rûzbihân ne consiste pas à se substituer à Qasrî, mais lui suggère de lui envoyer les cas difficiles, c'est-à-dire ceux qu'il n'a pas la capacité de résoudre, ce qui suppose que l'initiation suhrawardienne dont il était le grand héritier était supérieure aux autres. N. Kubrâ rend, de fait, hommage à Rûzbihân en indiquant que la puissance de son regard de susciter dans l'individu le degré de la sainteté lui fut accordé par celui-ci. Après ces années de pérégrinations d'apprentissage et de quête spirituelle, N. Kubrâ put enfin rentrer chez lui à Khwârazm pour y diriger des disciples. C'est ainsi qu'il relate son retour :

« Après avoir reçu du maître la permission de diriger, et sur son indication, je partis au service du pôle des pôles, le maître Ismâ'îl al-Qasrî. Je revêtis le manteau de bénédiction de sa main. Je bus le vin de la formation à la coupe de son verbe. Ensuite il me donna la permission, me disant: Ton travail est achevé. Il est temps que tu ailles auprès de ta femme, que tu la conduises avec tes enfants depuis l'Égypte jusqu'en ta patrie bien-aimée, le Khwârazm, et que tu sièges sur le tapis de prière afin d'amener les habitants du monde jusqu'au créateur du monde. De là, je me dirigeai vers l'Égypte. Lorsque j'arrivai, le maître Rûzbihân était devenu si vieux et si faible qu'il me dit en chantant: Notre Najm al-dîn s'en est allé tel un moineau et est revenu comme un faucon royal. L'étoile s'en fut, le soleil parut, et pour montrer la joie et le bonheur d'être en présence de ses compagnons, il composa des vers. Ensuite il donna l'ordre que j'emmène ma femme avec les enfants dans ma patrie. Dieu le Très-Haut par Sa faveur ouvrit à mon cœur les portes du royaume d'ici-bas et du royaume angélique ainsi que les tentures de l'univers du royaume de gloire. Par le regard de la providence, Il me fit cadeau d'un regard qui est l'alchimie de la sainteté et l'élixir de la bonne guidance. Grâce soit rendue à Dieu pour Ses grâces, et

la bénédiction soit sur la pureté de Ses purs» [*Tarâ'iq al-haqâ'iq*: II=106].

N. Kubrâ retourna donc dans une région dont Sîstânî dresse un sombre tableau pour ce qui est du soufisme: «La conséquence de son retour auprès du maître 'Ammâr fut qu'au bout d'un certain temps après qu'il eut achevé son itinéraire spirituel, celui-ci lui donna l'ordre d'aller dans le Khwârazm et d'y prêcher. Il répondit: Il y a là des hommes étranges qui dénigrent cette voie et qui nient la contemplation au jour de la résurrection. Il répondit: Va ! et ne crains rien. Après cela, il se rendit dans le Khwârazm, étendit cette voie, réunit beaucoup de disciples, et se consacra à les guider» [*Chihil majlis*: 227-231].

Effectivement, en dépit de la puissance de la confrérie de N. Kubrâ et de son influence toujours grandissante, le milieu politique devint de plus en plus hostile au soufisme. Il en fut la victime à travers son disciple préféré, mais il ne fut pas le seul puisque le père de Mawlânâ Jalâl al-dîn al-Rûmî eut aussi à en souffrir et dût s'exiler jusqu'en Anatolie. C'est dans ce contexte que va se produire le cataclysme qui va saigner une première fois l'Iran, ce qui place N. Kubrâ et sa confrérie dans une situation singulière et exemplaire pour l'histoire du soufisme.

L'invasion mongole

L'arrivée des Mongols a engendré une difficulté religieuse dans les régions musulmanes, dont la loi était l'islam. Les Mongols n'ont pas pu éliminer la réalité musulmane des régions dont ils prirent le contrôle, mais ces régions passèrent sous la domination d'un pouvoir extérieur à l'islam, sinon hostile. Les musulmans de ces régions se retrouvèrent donc soumis à un pouvoir impie et honni, responsable de massacres et de destructions massives. C'est un fait nouveau pour le monde musulman de cette région qui de manière continue avait poursuivi son extension et l'établissement d'un pouvoir dont la loi était l'islam, et dont la représentation du monde, de la société, de la politique et de l'économie, soumettait la réalité à un principe de hiérarchisation religieuse. Non seulement, l'interprétation du monde était religieuse en soi, l'espace et le temps étant organisés selon les préceptes coraniques, et les habitudes arabes



mêlées d'éléments iraniens puis turcs, mais à l'intérieur de la vision religieuse, il existait une conception hiérarchique des croyances. L'islam était ainsi l'aboutissement historique des autres religions monothéistes, et avait vocation à manifester cette souveraineté historique par un lien de suzeraineté avec celles-ci. L'islam coiffait le tout, si bien que l'on trouvait en-dessous les autres religions monothéistes avec des variantes, et enfin les polythéistes extérieurs mais assurant la cohésion de la bipolarité religieuse, et servant de justification à cette hiérarchie comme de justification à la politique de conquête.

L'invasion mongole brise cette perception des choses en substituant à une vision ordonnée, le chaos de l'égalité de traitement des croyances religieuses. L'islam n'est plus donc la religion par excellence, c'est-à-dire celle qui accomplit, englobe (elle est la croyance naturelle primordiale, et l'aboutissement des apports historiques des autres croyances), justifie, oriente, et réalise l'humanité de l'homme. Elle devient une croyance parmi d'autres, statut qui lui ôte sa spécificité, puisque la temporalité de l'islam, sa haute historicité, sont niées dans une conception où, les croyances étant toutes égales, l'élément discriminant et hiérarchisant qu'est le temps, l'essence organisationnelle du temps disparaît au profit d'un relativisme généralisé.

Ce chaos, cet irréel, est insupportable aux musulmans qui vont donc s'atteler à la tâche de restaurer ce qui avait été perdu soit par la conversion des envahisseurs, soit par la guerre. L'invasion mongole est donc marquée à la fois par la destruction physique de la civilisation musulmane dans un premier temps, puis, très vite par une renaissance dans laquelle les confréries vont jouer un rôle important, en particulier la kubrawiyya.

L'invasion mongole change aussi les rapports de force entre les groupes religieux très divers — sunnites, shî'ites, ismaéliens, chrétiens, juifs, sabéens, etc. — en Iran encore à l'époque. Dorénavant l'ismaélisme n'est plus une force politique, puisqu'Alamut est détruit, tandis que le sunnisme perd sa prédominance politique, et le shî'isme gagne un peu en influence par l'affaiblissement du sunnisme. Les shî'ites ont aussi certainement moins de ressentiment à l'égard des Mongols que les sunnites : Nasîr al-dîn Tûsî accompagne Hulagu, alors qu'ibn Taymiyya conspue toute idée d'une quelconque relation avec ces impies

que sont les Mongols. Si les Mongols convertis ont des sympathies shî'ites prononcées, ils sont très rares à devenir shî'ites. Seul Uljaytu finit par devenir shî'ite, et encore, après avoir fait exécuter dans un premier temps celui qui voulait le convertir. Il serait d'ailleurs revenu au sunnisme à la fin de sa vie. Les autres restent sunnites tout en vouant un culte à la famille du Prophète comme Ghâzân Khân, mais c'est aussi le cas des Hanafites, et en demeurant sunnites malgré toutes les pressions comme Chubân Sunduz, attitude louée par 'Alâ'al-dawla al-Simnânî.

L'évolution de l'ordre kubrawî suivra dans une certaine mesure celle des Mongols. Contre l'idée d'ibn Taymiyya de rejeter purement et simplement les Mongols comme impies et de se replier sur le sunnisme le plus rigoureux, les kubrawis considèrent qu'il faut aller vers les Mongols et travailler à leur conversion dans un premier temps, puis comme Isfarâyinî travailler à les conseiller et à les orienter, ouvertement ou de manière occulte. Certains sont même envoyés en mission pour cela par leur maître. Cependant les kubrawîs vont aussi vivre une évolution qui n'est pas sans rapport avec les Mongols, et certains seront tentés par le shî'isme, et finiront même par se proclamer Mahdî, comme Sayyid Nûrbakhsh.

L'ordre de Najm al-dîn Kubrâ va donc se constituer à la charnière du monde médiéval marqué par le califat abbasside et le monde prémoderne en train d'émerger avec le cataclysme mongol qui anéantit en l'espace de quarante ans une société prospère d'une civilisation florissante. Le devenir de l'ordre kubrawî est témoin de ce désastre et participe à la renaissance du monde musulman par le rôle de certains de ses représentants auprès des princes mongols. Le rôle très particulier des kubrawîs auprès des Mongols est d'abord marqué par ce fait étrange que non seulement N. Kubrâ, le fondateur de l'ordre, a annoncé leur arrivée et d'une certaine façon son martyr, mais qu'en plus il l'a souhaité si bien que les sources kubrawîes interprètent le déferlement des Mongols sur l'Iran comme la conséquence de la demande que le maître aurait adressée à Dieu.

La mort héroïque de N. Kubrâ

Les circonstances exactes de la mort de Kubrâ à Khwârazm ne

sont pas très claires, la date précise non plus. Nous disposons de deux dates possibles :

Gengis Khân avait pris Bukhârâ le 10 février 1220, Samarqand, en mars 1220. Muhammad Khwârazmshâh serait mort dans la deuxième moitié de l'année 617/1220-1221 (entre décembre et janvier). Le siège de Khwârazm a dû commencer en janvier 1221, et durer jusqu'en avril, prenant quartier après quartier et coupant l'alimentation en eau de la ville [*Die Fawâ'ih*: 56-59]. Mais, selon ibn al-Athîr, il dura cinq mois, ce qui mène jusqu'en mai, et, selon Rashîd al-dîn, jusqu'en juin ou juillet. Les documents donnent deux dates pour la mort de Najm al-dîn Kubrâ : Safar 618/27 mars-24 avril 1221 selon Simnanî et Khwânsârî, et, selon Dârâ Shikûh, le 10 Jumâdâ I 618/ 2 juillet 1221 [*Fadl al-tarîqa*: 101a]. La biographie de N. Kubrâ en tête de son commentaire coranique indique qu'il est mort en martyr avec un groupe de ses disciples à la porte de Khwârazm en Rabî' al-awwal de l'année 618, ce qui constitue une troisième date.

Il existe deux versions de la mort de N. Kubrâ. La plus communément admise et la plus vraisemblable est celle que donne Jâmî :

«Lorsque les Tatars infidèles atteignirent le Khwârazm, le maître rassembla ses disciples, qui étaient plus de soixante. Le roi Muhammad Khwârazmshâh avait fui. Mais les Tatars pensaient qu'il était dans le Khwârazm, et ils y pénétrèrent. Le maître fit chercher quelques-uns de ses disciples comme Sa'd al-dîn Hamûya, le maître Radî al-dîn 'Alî Lâlâ, et d'autres, et leur dit: Partez vite rejoindre vos pays respectifs ! car un feu s'est embrasé du côté du levant et va brûler jusqu'aux abords du couchant. C'est une épreuve terrible dont rien de pareil n'a jamais frappé cette communauté. Certains des disciples dirent: Que peut-il arriver ? que le maître fasse une prière, peut-être que cela sera écarté du pays des musulmans. Le maître dit: C'est un arrêt divin que je ne peux interrompre. On ne peut faire aucune prière pour l'écarter. Puis les disciples supplièrent en ces termes: Si le maître est d'accord avec les disciples pour aller sous leur protection dans le Khurâsân, ce n'est pas très loin. Le maître répondit: Je perdrai la vie en martyr ici, car je n'ai pas la permission de sortir d'ici. Ensuite les disciples se rendirent dans

le Khurâsân. Lorsque les infidèles entrèrent dans la ville, le maître appela les disciples qui étaient restés et leur dit: Dressez-vous au nom de Dieu, combattons sur le chemin de Dieu. Il entra dans la maison, revêtit son froc, et noua la ceinture à la taille. Son froc était ouvert sur le devant. Il emplit de pierres les pans des deux côtés, prit une courte lance et sortit. Lorsqu'il fut en face des infidèles, il leur jeta les pierres jusqu'à ce qu'il n'en ait plus aucune. Les infidèles lui décochèrent une pluie de flèches. L'une d'elles entra dans sa poitrine bénie. Il l'arracha, la jeta et en mourut. On dit qu'au moment où il périt il avait capturé le drapeau des infidèles. Après sa mort dix personnes ne purent l'enlever de la main du maître, et finalement coupèrent le drapeau. Certains ont dit que Mawlânâ Jalâl al-dîn Rûmî a fait allusion à cette histoire et à sa relation avec le maître dans ses poèmes. Il est mort en 618. Il eut beaucoup de disciples et certains d'entre eux furent uniques dans le monde et des guides pour leur temps comme le maître Majd al-dîn Baghdâdî, le maître Sa'd al-dîn Hamûya, Bâbâ Kamâl Jandî, le maître Radî al-dîn 'Alî Lâlâ, le maître Sayf al-dîn Bâkharzî, le maître Najm al-dîn Râzî, et le maître Jamâl al-dîn Gîlî. Certains ont dit que Mawlânâ Bahâ'al-dîn Walad, le père de Mawlânâ Jalâl al-dîn Rûmî fut aussi de leur nombre» [*Nafahât*: 426-427].

La mort de N. Kubrâ ne manque pas de grandeur. On imagine un homme déjà très âgé marchant, à la tête des quelques disciples désignés pour rester avec lui, à la rencontre d'ennemis réputés invincibles et qui terrorisaient déjà tout le monde oriental par leur sauvagerie. Elle témoigne de la volonté du mystique de ne pas se soustraire au cruel sort de la population au milieu de laquelle il vivait, comme il le fera répondre à Gengis Khân, et donc de la territorialisation de la sainteté devenue déjà un lieu commun du soufisme. Une autre version de sa mort ne dément pas l'héroïsme de Kubrâ et son indifférence à la mort, même si elle est suspecte.

«Lorsque Gengis Khân arriva à Khwârazm, les Turcs firent irruption dans le couvent de Najm al-dîn Kubrâ, leurs sabres dégainés. Ils virent le maître assis face à la *qibla* dans l'oratoire. Il voulurent le frapper de leurs sabres mais tombèrent hébétés. Le maître déclara: J'ai installé quarante disciples dans quarante cellules pour une période de formation de quarante jours. Trente

sept jours sont passés, il leur reste trois jours pour atteindre Dieu. Tant que ces trois jours ne seront pas passés vous ne pourrez porter la main contre moi. Lorsque les trois jours furent passés et que les quarante jours furent achevés de sorte que chacun de ces quarante novices fut parvenu au degré de la perfection, ces maudits impies pénétrèrent de nouveau dans le couvent avec leurs sabres dégainés. Ils tuèrent en martyr le premier Najm al-dîn Kubrâ sur son tapis de prière, et après lui ces quarante saints qui avaient nouvellement fait leurs vœux grâce aux soins et aux faveurs du maître» [*Sayr al-awliyâ'*: 529].

L'ambassade de Gengis Khân à N. Kubrâ

La mort de Najm al-dîn Kubrâ eut lieu lors de la première vague de l'invasion mongole qui va ravager le nord-est de l'Iran, Transoxiane et Khurâsân, à partir de 1220, et balayer l'empire des Khwârazmshâh qui avait fini par égaler en expansion et en prospérité l'empire seldjukide. Le récit qui est donné de la mort de Kubrâ correspond parfaitement à la terreur qu'inspira le déferlement des Mongols sur la Transoxiane. L'attaque de Khwârazm ne se produisit pas dès le début de l'invasion. Les habitants, dont Najm al-dîn Kubrâ, avaient eu le temps d'apprendre les terribles massacres qui avaient anéanti les autres grands villes de la région, dont Bukhârâ et Samarqand, abandonnées à leur triste sort par la couardise du Khwârazmshâh, 'Alâ'u'l-dîn. Elle répète en même temps les éléments caractéristiques des hagiographies de saint, intégrant toutefois des éléments héroïques qui pourraient appartenir à l'épopée.

Certaines sources affirment que Gengis Khân avait eu connaissance du rang spirituel de Najm al-dîn Kubrâ et lui avait envoyé plusieurs émissaires pour lui demander de quitter la ville afin d'échapper au massacre. Mais Najm al-dîn Kubrâ avait toujours refusé cette possibilité disant: «J'ai vécu quatre-vingts ans dans les temps de la prospérité avec les khwârazmiens, se séparer d'eux en temps de détresse serait être dénué de toute noblesse virile[19].» En effet ibn Karbalâ'î décrit ainsi l'ambassade envoyée à Najm al-dîn Kubrâ par les Mongols:

---

19. Hamdullâh Mustawfî, *Târîkh guzîda*, p. 669 ; Shûshtarî, *Majâlis al-mu'minîn*, II, p. 74.

«Lorsque cette armée arriva à Bukhârâ, Qâdî Khân qui était le plus qualifié des savants de ce temps s'y trouvait. Ils l'emmenèrent donc avec eux jusqu'à Khwârazm. Lorsqu'ils arrivèrent à la porte de Khwârazm Qâdî Khân leur dit: Le roi des maîtres spirituels, le shaykh Najm al-dîn Kubrâ est ici. On ne peut lui porter atteinte non plus qu'à ses disciples. Les fils de Gengis Khân qui étaient les chefs de cette armée envoyèrent Qâdî Khân en ambassade auprès du maître afin de lui faire dire qu'ils n'avaient rien contre lui et ses disciples, et de prier le maître de laisser sortir les disciples et les serviteurs pour qu'ils échappent à ce qui devait arriver. Qâdî vint et transmit le message. Le maître répondit: Si vous n'avez rien contre moi, moi j'ai à voir avec vous car je vous appelé par la prière de sorte que la cause de cette calamité fut ma prière. La noblesse et l'esprit de chevalerie imposent de consentir à la nécessité. Par vous, nous trouverons la bonne fortune de la guerre et du martyr, et par nous vous gagnerez la bonne fortune de l'islam» [*Rawdât al-janân*: II=326-327].

La réponse de Kubrâ à l'émissaire des Mongols ne manque pas de surprendre. Elle correspond à ce que la tradition kubrawîe a retenu de l'invasion mongole et de son rôle auprès des souverains mongols qui s'installèrent en Iran. Le texte que rapporte ibn al-Karbalâ'î est marqué par l'idée que la Kubrawiyya était appelée à être l'instrument de la conversion des Mongols à l'islam et que la mort en martyr de Kubrâ était d'une certaine façon le prix à payer pour cette restauration. D'autre part elle correspond à l'idée kubrawîe de l'annihilation en Dieu sous la forme de la mort volontaire, ce que Hallâj avait accompli non plus seulement spirituellement mais physiquement par la recherche du martyr. On doit voir dans le choix de N. Kubrâ un trait qui le rapproche singulièrement de Hallâj qui est d'ailleurs, avec l'un de ses maîtres Sahl Tustarî, l'un des très rares mystiques anciens à être cité par le maître de Khwârazm.

La critique kubrawîe de la société et des princes contemporains

Les kubrawîs pensaient que l'invasion mongole avait été le produit des défauts des musulmans dans la période qui avait précédé, et en particulier des princes. Ils considéraient que c'était l'attitude défavorable, voire parfois les persécutions dont les princes avaient entouré les mystiques, qui en avait été la

cause. Ils pensaient que la souveraineté temporelle était coiffée par la sainteté des saints qui avaient une souveraineté spirituelle. Ils étaient d'ailleurs loin d'être les seuls à penser cela.

Il n'est que de se référer à un grand saint à peu près contemporain de Najm al-dîn Kubrâ, Rûzbihân Baqlî Shîrâzî, pour observer cette même conception. Si Rûzbihân s'accorde avec l'idée d'une souveraineté bienveillante de la sainteté qui assure la prospérité et la paix de la société elle ne touche d'abord que la collectivité des hommes dans la mesure où ils sont inscrits dans un district géographique alloti par la providence au saint. Cependant elle ne s'étend que rarement au prince, même si l'on voit un prince de Shîrâz recevoir l'assurance du maître qu'il ne lui arrivera aucun mal. D'un autre côté, Rûzbihân considère qu'il faut se tenir à l'écart des affaires politiques, en particulier du cercle qui entoure le roi dans lequel il ne voit qu'appétit de pouvoir, ce qui est une caractéristique démoniaque dont l'arène politique ne peut jamais être exempte, et que seul le Prophète ou quelqu'un d'équivalent peut réussir à contrôler sans être absorbé par les forces qui y sont à l'œuvre par sa capacité à domestiquer le démon et à le plier à la loi de l'islam — mais c'est une prérogative prophétique, dont le saint n'est investi qu'en partie (Rûzbihân possède lui-même cette capacité de faire fuir le démon comme 'Umar, voire de le faire plier comme le pôle mystique). Son conseil aux disciples est donc de se tenir totalement à l'écart de ce monde politique où il n'y a que tendances démoniaques irrésistibles [*L'ennuagement du cœur*: 73-79].

La position des kubrawîs diffère sensiblement de celle-là parce qu'ils ont affaire à une autre époque et à des dirigeants radicalement différents. Ils sont face à des souverains infidèles arrivés avec Gengis Khân, qui abolissent l'islam et persécutent souvent les musulmans. Le contexte est donc radicalement différent de la quiétude relative de la période précédente, où le saint faisait éclater le confort des certitudes d'une communauté vivant dans le moule d'une loi islamique généralisée. Ils doivent donc apporter des solutions à une situation exceptionnelle au regard de la normalité de la cité musulmane : la société est musulmane et les princes sont des impies.

L'arrivée des infidèles qui régneront pendant quatre-vingt dix ans sur l'Iran est donc pour les kubrawîs le résultat des fautes

commises par les princes à l'égard des mystiques. Le maître kubrawî Nûr al-dîn al-Isfarâyinî (639-717/1242-1317) considérera ainsi que l'exécution de Majd al-dîn Baghdâdî, l'un des plus illustres disciples de Kubrâ et maître de Najm-i Râzî, sur l'ordre de Khwârazmshâh 'Alâ' al-dîn Muhammad ibn Takash (596-1220) fut la vraie cause de l'invasion mongole [*Le révélateur*: 34]. D'après Mustawfî, Muh. Khân Takash aurait effectivement fait exécuter le disciple de N. Kubrâ en 613/1219, à cause de ses liens avec sa mère, puis s'en serait repenti auprès du maître [*Târîkh Guzîda*: 668].

Le meurtre de Majd al-dîn Baghdâdî

Majd al-dîn Baghdâdî était originaire de Baghdâdak en Transoxiane où il naquit en 544/1149. Le prince Khwârazmshâh aurait demandé au calife de Baghdâd de lui envoyer un bon médecin, et le père de Majd al-dîn, lui-même médecin du sultan Takash Il Arslân, le lui aurait envoyé, car il était un médecin d'une très grande renommée. Alors qu'il était à Mayhana il fit un pèlerinage sur la tombe du shaykh Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khayr où «l'éclair de l'amour divin» éclata soudain dans son cœur, puis il se rendit auprès de Najm al-dîn Kubrâ avec lequel il demeura quelques quinze années. Najm al-dîn Kubrâ l'aimait passionnément, et le considérait comme son fils, au point que cela deviendra légendaire et sera repris dans un fameux poème de Fakhr al-dîn 'Irâqî[20].

D'après Jâmî, qui hésite sur la date de sa mort entre 607/1210 et 616/1219, il semble que la mère du roi 'Alâ' al-dîn Muhammad, qui était une femme d'une beauté exceptionnelle, ait pris l'habitude de lui rendre visite. «Une nuit où le sultan était ivre, au cours d'une de ses beuveries, quelqu'un lui dit que sa mère allait se marier avec Majd al-dîn. Le roi ordonna de jeter Majd al-dîn dans le Tigre, ce qui fut fait[21]. On rapporta à Najm al-dîn

20. *Kulliyyât*, pp. 358-360.

21. Il aurait en fait été jeté dans l'Amou Darya. Une autre version de l'histoire rapporte que ce serait un officier turc qui l'aurait tué parce que Majd al-dîn Baghdâdî aurait eu des rapports avec sa femme, ce qui semble tout à fait fantaisiste, «Dâstân-i kushta shudan-i Majd al-dîn Baghdâdî, manqûl az yak nuskha-yi khattî», *Yaghma*, VII, 12, pp. 544-48, cité par N. Pourjavady, «Les rapports de Fakhr al-dîn Râzî ...», p. 220.

Kubrâ que l'on avait arrêté Majd al-dîn. Il se mit en colère et dit : «*Nous appartenons à Dieu et nous retournons à Lui*» [Cor., II=156] Ils ont jeté mon fils Majd al-dîn dans l'eau et il est mort. Ensuite il se prosterna et resta un bon moment le visage sur le tapis de prière. Ensuite il releva la tête et dit: J'ai demandé au souverain de la munificence qu'à titre de prix du sang de mon fils, il enlève le royaume au sultan Muhammad, et Il a accepté. On rapporta cela au roi qui en éprouva un vif remords. Il se rendit chez le maître à pied, apportant une vasque remplie d'or, sur laquelle il avait posé un sabre et un linceul. Il avança tête nue et resta debout à l'endroit où l'on dépose ses sandales. Il dit: S'il faut verser le prix du sang voilà de l'or, mais si vous voulez un châtiment voilà le sabre. Le maître récita en guise de réponse: «*Ceci était inscrit dans le Livre*» [*Cor.*, XVII=58; XXXIII=6]. Le prix de son sang est ton royaume tout entier. Tu y perdras la vie et avec toi beaucoup de gens, et nous aussi nous perdrons la vie à cause de toi. Le roi Muhammad s'en retourna désespéré, et bientôt Gengis Khân arriva» [*Nafahât*: 429, 431].

Le rôle du théologien et philosophe Fakhr al-dîn Râzî

Le sultan Khwârazmshâh était vraisemblablement tout à fait hostile au soufisme. Or on trouve le nom d'un personnage fameux mêlé à cette sombre histoire. Fakhr al-dîn Râzî (543-606/1149-1209) théologien très réputé tentant de concilier en lui-même le philosophe et le croyant, semble avoir eu une influence déterminante sur le roi, le confirmant dans cette hostilité[22]. Il aurait même une fois employé un subterfuge pour confondre les soufis et convaincre le roi de les rejeter. Il aurait ainsi fait venir deux muletiers, leur aurait fait mettre un froc de derviches et aurait fait venir le calife après les avoir installés sur un tapis entourés de nombreuses personnes jouant leurs disciples. Le roi fut très impressionné par l'aspect de ces derviches, si bien que lorsque Fakhr al-dîn Râzî lui dévoila la vérité en lui demandant s'il préférait des hommes d'apparence plutôt que

---

22. Sur Fakhr al-dîn Râzî et le soufisme, voir l'article de N. Pourjavady, «Les rapports de Fakhr al-dîn Râzî avec les maîtres soufis» repris et traduit en français de *Ma'ârif* (III-1, juillet 1986) in *Mélanges littéraires et mystiques*, pp. 206-228.

des savants acharnés à l'étude, le roi donna bien entendu la préférence aux savants.

Ce serait aussi à cause de ce personnage influent que Bahâ' Walad, le père de Jalâl al-dîn al-Rûmî, aurait dû s'exiler de Balkh. Il semble que Fakhr al-dîn Râzî passait son temps avec le sultan Muhammad Khwârazmshâh et était très jaloux de Bahâ' Walad. Il aurait donc fini par le faire tomber en disgrâce. Comme Bahâ' Walad avait critiqué les philosophes et les théologiens, ceux-ci s'associèrent à Fakhr al-dîn Râzî pour provoquer la haine du roi à son encontre. C'est ainsi que F. Râzî aurait obtenu que Bahâ' Walad soit banni de Balkh[23]. Mais en réalité les dates ne correspondent pas à ces commentaires. Bahâ' al-dîn Walad a dû quitter Balkh en 609/1212, car lorsqu'il partit Rûmî avait cinq ans, or l'on sait que celui-ci est né en 604/1207. Même si cette date était erronée, la plupart des textes indiquent qu'il quitta Balkh en 610/1209, ce qui place son départ de toute façon après la mort de F. Râzî. En revanche il y eut bien une hostilité réciproque de Bahâ' Walad envers F. Râzî, et une animosité entretenue dans les milieux mevlevis, comme chez les kubrawîs, pour des raisons qui tiennent au rapport entre philosophie hellénistique et soufisme. Peut-être les disciples de l'un et de l'autre de ces personnages ont-ils grossi cette opposition à cause de leur attachement à leurs maîtres et à leurs choix respectifs. Toujours est-il que la condamnation de Shams-i Tabrîz, maître de Rûmî, est sans appel. Il reproche à Râzî une parole qu'il aurait prononcée: «Muhammad Tâzî (c'est-à-dire Muh. l'arabe) parle ainsi et Muhammad Râzî parle ainsi», ce qui plaçait les deux paroles, celle du prophète et celle du philosophe, sur le même plan. Bahâ'l-dîn accusait Râzî d'innovation, tandis que Shams-i Tabrîz l'accuse d'être un absolu impie et renégat (*kâfir-i mutlaq* et *murtadd*), selon Aflakî[24]. L'opposition était donc très forte et portait sur un point essentiel, à savoir le statut de la connaissance philosophique par rapport à la révélation. D'ailleurs, Râzî avouera avoir composé son grand commentaire du Coran pour prouver le bien fondé de ses assertions. Il s'était en effet vanté de pou-

23. B. Furûzânfar, *Risâla dar tahqîq-i ahwâl wa zindigânî-i Mawlânâ Jalâl al-dîn Muhammad*, pp. 8 *sq* ; Aflâkî, *Manâqib al-'ârifîn*, I, p. 12.

24. Cette citation de Râzî est rapportée dans le *Maqâlât Shams-i Tabrîz*, I, p. 288.

voir donner dix significations différentes de chaque verset. Or le résultat aurait été condamné à l'époque par tous les savants qui jugèrent que son ouvrage était tout sauf un commentaire. L'hostilité de Fakhr al-dîn Râzî s'appliquait aussi aux kubrawîs.

Il serait donc arrivé le même genre de mésaventure à Majd al-dîn Baghdâdî mais avec un dénouement plus tragique. Il semble que l'animosité qui existait entre Fakhr al-dîn Râzî et Majd al-dîn Baghdâdî ait joué un rôle dans la mort de celui-ci. Cette hostilité très vive est devenue une donnée traditionnelle. De plus le roi détestait la confrérie de Najm al-dîn Kubrâ. Fakhr al-dîn Râzî est connu pour avoir eu un très mauvais caractère et avoir été à la recherche des honneurs. Il avait déjà obtenu du sultan de faire enfermer son propre frère avec lequel il était en mauvais termes dans un château où il finit par mourir[25]. Il s'était aussi signalé par ses attaques répétées contre les mu'tazilites, mais aussi les hanbalites et les soufis, dont certains maîtres connus. Il avait dû quitter une première fois la Transoxiane à cause de cela. F. Râzî avait acquis une position distinguée auprès de 'Alâ' al-dîn Khwârazmshâh, devenant même le tuteur de son fils, Muhammad, et donnant sa fille en mariage au grand vizir 'Alâ' al-mulk. Toutefois il semble difficile de suivre les sources et de rendre F. Râzî directement responsable de la fin tragique de Majd al-dîn Baghdâdî, car il est mort le 26 juillet 1209/606, avant les dates proposées pour la mort de Majd al-dîn Baghdâdî. Celui-ci aurait épousé la mère du sultan (ou l'une de ses proches selon sa propre lettre), avant 596/1199, et ne serait mort qu'en 607/1210, ou peut-être en 1217. Dans tous les cas, il serait resté un bon moment lié au sultan par son mariage, et serait mort après F. Râzî. Cependant il est possible que les disciples de celui-ci aient entretenu l'animosité du roi et que ceci ait favorisé la décision de l'exécuter, la relation entre la mère du roi et Majd al-dîn n'ayant été que l'élément final d'une longue hostilité. On peut aussi considérer que l'histoire rapportée par Jâmî soit juste si l'on prend en compte une lettre que Majd al-dîn Baghdâdî écrivit à l'un de ses proches disciples, Shams al-dîn Shihâb al-Islâm, qui est par chance conservée. Elle confirme

25. Fathalla Kholeif, *A Study on Fakhr al-dîn al-Râzî and his Controversies in Transoxiana*, pp. 15 *sq.*

qu'il avait effectivement épousé cette femme, ce qui aurait provoqué la fureur du roi[26].

F. Râzî est-il devenu disciple de N. Kubrâ ?

Il est tout à fait possible que l'on ait exagéré l'animosité de Fakhr-i Râzî envers les soufis, et surtout son rôle dans ces histoires. Il n'en demeure pas moins que la mort de Majd al-dîn Baghdâdî est bien due à l'hostilité du sultan, ce que les kubrawîs relèvent, et qu'il existait une grande rivalité entre Bahâ' Walad et Fakhr-i Râzî jaloux de l'intensité des états que provoquaient ses prêches dans les assemblées. Face à cela, le témoignage selon lequel il serait devenu un disciple de Kubrâ paraît vraiment très peu probant, sinon on ne voit pas bien pourquoi les sources kubrawîes ne l'auraient pas mentionné. D'autant plus qu'une lettre d'ibn 'Arabî confirme cette impression, malgré sa magnanimité pour Râzî. Des amis auraient raconté que l'on aurait trouvé Râzî en larmes disant: «Depuis trente ans je croyais en quelque chose et à présent j'ai compris que la vérité est l'inverse de ce que j'imaginais[27].» Ibn 'Arabî lui écrivit donc une lettre qui tout en le critiquant gentiment lui expliquait que l'on ne peut connaître Dieu que par la voie des prophètes, que seuls les vrais gnostiques connaissent Dieu, et qui l'invitait à embrasser cette voie [*Rasâ'il ibn 'Arabî*: I, risâla XV]. Par conséquent il est tout à fait possible que les témoignages nombreux du rôle de Râzî dans ces malheureuses affaires soient justes au moins en partie, et que Râzî à la fin de sa vie ait changé de point de vue et ait adopté un mode de vie qui se rapprochait du soufisme comme l'indiquent certaines sources, comme Subkî qui le place parmi les soufis à cause du côté inspiré de son commentaire coranique, ou encore son descendant, le shaykh 'Alî ibn Majd al-dîn Musannifak (803-875/1400-1470) dont on peut tout de même suspecter une grande indulgence à l'égard de son aïeul, et qui vécut

26. Cité par Riyâhî dans son introduction, où il donne aussi plusieurs références pour la biographie de Majd al-dîn Baghdâdî, Najm-i Râzî, *Mirsâd al-'ibâd*, Téhéran, 1352, p. 48 ; «Duwumîn nâma-yi Majd al-dîn», *Yaghmâ*, XII, 1338/1959, p. 91.

27. L'ensemble de la réflexion de Fakhr al-dîn Râzî qu'il confia à l'un de ses disciples est donnée par Sa'îd Farghânî, *Mashâriq al-Darârî*, Mashhad, 1357, p. 556.

très longtemps après cette tragique histoire. Selon celui-ci son aïeul aurait été attaché au soufisme, et aurait cherché un maître à la fin de sa vie. Il faut noter que 'Umar Suhrawardî a écrit une lettre indulgente à Râzî où il le bénissait à la fin après l'avoir tout de même mis en garde sur un ton très sec contre le discours exclusivement théologico-philosophique[28], et que dans le milieu des disciples de Rûzbihân Baqlî, F. Râzî était bien considéré, sans doute à cause de ses controverses très vives avec les mu'tazilites ce qui ne pouvait que réjouir le milieu rûzbihânien. Enfin il faut mentionner le témoignage de Musannifak qui raconte que Fakhr-i Razî se serait repenti auprès du maître Najm al-dîn Kubrâ, et que ce serait à la suite de cela et après une retraite, qu'il aurait écrit son grand commentaire[29]. Sha'rânî (m. 973/1565) raconte d'ailleurs comment Kubrâ l'aurait initié, de même que Mullâ Husayn Khwârazmî (m. 839/1435)[30]. Selon celui-ci, il l'aurait rencontré à Gurgânaj. Là il y aurait eu une controverse entre eux au sujet d'une réponse de Hallâj à ses disciples et Najm Kubrâ l'aurait bien sûr emporté [*Die Fawâ'ih*: 39-40]. En fait selon Jâmî, Fakhr-i Râzî aurait cherché un maître en la personne de Sultân Majd al-dîn Tâliba qui vivait à Herât où Râzî finit d'ailleurs sa vie [*Nafahât:* 360]. Le témoignage de

28. La lettre est conservée dans un *Majmû'a* de la Sûleymaniye, comportant aussi celle qu'ibn 'Arabî lui adressa, ainsi qu'une lettre de N. Kubrâ, ms. Vehbi Efendi n° 2023, fols. 96-97.

29. M. E. Kılıç m'a rapportée à ce propos une légende orale qui circule parmi les maîtres des confréries turques comme les melâmîs et les Ushshâkîs. Fakhr al-dîn Râzî serait allé voir ibn 'Arabî pour se repentir et celui-ci ne l'aurait pas accepté. Il l'aurait envoyé auprès de Najm al-dîn Kubrâ, lequel, en le recevant aurait déclaré : «Notre frère ibn 'Arabî nous envoie toujours les plus grands impies». Cependant il aurait accepté son repentir et l'aurait finalement initié à la voie.

30. Sha'rânî, *Irshâd al-tâlibîn* ; Khwârazmî, *Jawâhir al-asrâr wa zawâhir al-anwâr,* ms. University Library of Cambridge, Gg. 5.25 ; le point de discussion porte sur la possibilité de connaître Dieu, et Kubrâ répond en reprenant la réponse que Hallâj fit à la question de savoir ce qui prouve qu'une pensée vient de Dieu : «Des visitations qui descendent sur les cœurs et rendent les âmes incapables de les considérer mensongères (ou de les repousser)», F. Meier, *Die Fawâ'ih al-jalâl ...,* pp. 45-46. Hallâj est cité par le suhrawardien Kâshânî, *al-Misbâh al-hidâya,* p. 105. Al-Munawî indique pour sa part très laconiquement que Fakhr-i Râzî fut un disciple de Kubrâ, *al-Kawâkib al-durriyya,* Beyrouth, 1999, II, p. 372.

Tashköprüzâde qui rapporte le détail de l'entrevue avec N. Kubrâ selon une source qu'il ne nomme pas soulève d'ailleurs plus de questions qu'il n'en résout[31]. Le point le plus important est qu'il situe très logiquement la rencontre à Herât alors que Najm al-dîn Kubrâ ne s'y rendit qu'avant d'être maître et avant que F. Râzî n'y aille. Le deuxième point intéressant est le déroulement de l'entretien qui témoigne très bien de l'extrême vanité de F. Razî très peu compatible avec l'humilité que réclame l'engagement dans le soufisme. Voici le détail de cette rencontre :

«J'ai entendu un homme digne de confiance, intègre, savant, pieux, ascète, doué de connaissance mystique et sincère raconter que lorsque l'imâm vint à Herât, les savants, les pieux, les nobles et les princes qui y résidaient vinrent l'accueillir. Il demanda un jour s'il restait quelqu'un qui n'était pas encore venu le voir. Ses compagnons répondirent qu'il restait effectivement un homme pur vivant reclus dans son ermitage. L'imâm répondit: Je suis un homme qu'il est indispensable de vénérer car je suis le guide des musulmans, pourquoi donc ne vient-il pas me rendre visite ? Il rapportèrent les propos de l'imâm à cet homme mais il ne répondit rien de déterminant, si bien que l'opposition subsista entre eux. Alors les habitants organisèrent un repas auquel ils convièrent les deux hommes qui acceptèrent et se rencontrèrent dans un jardin. L'imâm lui demanda pourquoi il avait refusé de venir lui rendre visite. L'homme répondit: Je suis un pauvre homme, il n'y a aucun mérite à venir me rendre visite comme on ne perd rien à ne pas me recevoir. L'imâm reprit : C'est là une réponse digne des gens respectueux des usages — c'est-à-dire les soufis, commente Tashköprüzâde — Dis-moi donc la vérité. L'homme répondit: Pourquoi serait-il indispensable de te rendre visite ? Il dit: Je suis le guide des musulmans, il est donc nécessaire de me manifester de la vénération. L'homme reprit: Tu te vantes de ta science mais le sommet des sciences est la connaissance de Dieu, de quelle manière connais-tu Dieu ? Il répondit : Par cent preuves. L'homme dit: La preuve est faite pour supprimer le doute, mais Dieu le Très-Haut a placé dans mon cœur une lumière qui empêche toute intrusion du doute, et qui est un don m'épargnant d'avoir

31. *Miftâh al-sa'âda*, I, pp. 494-495.

besoin de preuves. Or ces paroles firent leur effet dans le cœur de l'imâm qui vint donc à résipiscence dans cette assemblée par l'intermédiaire de cet homme. Il entra en retraite et lui fut ouvert ce qui lui fut donné. Après cela il composa le Grand commentaire du Coran. Celui qui m'a raconté cette histoire affirma que le maître en question était Najm al-dîn Kubrâ.»

L'affirmation de la fin est peu digne de foi. Il peut y avoir une confusion avec un autre maître, voire avec un kubrawî. Si on rapproche ce témoignage de celui du maître Celvetî, Ismâ'îl Hakkı Bursevî (m. 1137/1724) on peut en effet penser que l'interlocuteur de Fakhr al-dîn al-Râzî ne fut pas N. Kubrâ mais son disciple Najm-i Dâya Râzî qui, dans sa fuite vers l'ouest, passa par Herât, alors que N. Kubrâ ne bougeait plus déjà depuis longtemps de Khwârazm[32]. On peut d'autant plus penser à une confusion entre les deux qu'il y a un important rapprochement entre les deux personnages à travers le commentaire coranique de Kubrâ auquel Râzî a, semble-t-il, ajouté ses propres commentaires. Selon Ismâ'îl Hakkı, c'est auprès de Najm-i Râzî que Fakhr al-dîn Râzî se serait rendu pour entrer en retraite sous sa direction, et aurait finalement échoué à aller au bout de sa retraite parce que trop préoccupé par les sciences exotériques. Si on peut douter de la véracité de ce témoignage surtout lorsque l'on considère la suffisance très peu soufie de Fakhr-i Razî et l'animosité de Najm-i Râzî envers les philosophes et notamment le cercle de Fakhr-i Râzî responsable du meurtre de son maître Majd al-dîn Baghdâdî, on peut considérer que le maître en question dont le nom n'est donné qu'à la fin du texte de Tashköprüzâde, pourrait être plutôt ce Majd al-dîn Tâliba que mentionne Jâmî. Ces témoignages sont finalement très tardifs et semblent chercher à réconcilier artificiellement la voie kubrawîe avec Râzî.

Ils s'accordent aussi assez mal avec l'opinion de N. Kubrâ qui, on l'a vu à propos de sa conversion, oppose l'érudition suffisante du savant à la simplicité requise de l'aspirant en mystique. N. Kubrâ condamne systématiquement les philosophes dans son commentaire en les mettant dans le même groupe que les libertins (*zindiq*) avec des arguments proches de ceux qu'emploiera

32. *Kitâbü'n-Netîce*, II, p. 398.

son disciple Najm al-Râzî [*Mirsâd al-'ibâd*: 292-293], lequel est cependant, en particulier dans son *Minârât al-sâ'irîn* plus modéré et emploie un système d'argumentations qui montre sa grande familiarité avec les écrits des philosophes et théologiens. De plus il expose dans son commentaire coranique l'idée que les philosophes, comme d'ailleurs les moines chrétiens, peuvent certes recevoir certains signes «émanant de la pureté spirituelle», mais que, comme ils ne sont pas assistés par l'aide divine, ils ne trouvent que l'étonnement, la vanité et l'illusion. Ces manifestations ne sont en fait qu'une illusion progressive par laquelle Dieu les emporte toujours plus profondément dans l'erreur et durcit leurs cœurs. Leur défaut vient de plusieurs éléments: ils n'ont pas de maître parfait qui ait atteint le but, ils n'ont pas de conviction en Dieu, et ils n'aiment pas l'invocation vraie. Cependant N. Kubrâ reconnaît que certains philosophes et poètes peuvent recevoir des signes et des significations spirituelles rationnelles par les lumières de l'esprit [*'Ayn*: 33a]. Mais il stigmatise avec force les savants, ces maîtres des sciences extérieures, dont la foi conventionnelle est prisonnière des ténèbres de l'imitation, qui croient qu'ils font partie de ceux qui seront sauvés et excluant les maîtres des sciences intérieures de ce salut. Or le signe du voyageur sincère et du pur amant est l'attente de la mort et l'indifférence à la vie, si bien qu'il demande qu'on le mette à mort car pour lui la vie est la mort et la mort est la vie [*'Ayn*: 35a, 36b]. Et il en vient même à ajouter que «la plupart de l'envie du ressentiment et de la haine viennent des savants ignares dont le but dans l'enseignement est de tirer de la gloire auprès des imbéciles, de traiter avec les savants, de rechercher le pouvoir, d'obtenir le soutien du peuple et d'amasser de la fortune. Alors ils engagent des disputes les uns contre les autres [...] et finissent par s'excommunier les uns les autres» [*'Ayn*: 39b].

Les Mongols: renouveau de l'islam ?

Quoi qu'il en soit du rôle véritable de F. Râzî lui-même, il n'en demeure pas moins que le milieu kubrawî avait une vraie prévention à l'égard de Râzî, des savants et des théologiens et que cette attitude apparaît nettement chez Kubrâ et ses successeurs comme dans les sources anciennes. On ne peut donc pas rejeter ces élé-

ments malgré l'admiration légitime que peut susciter l'œuvre de Fakhr al-dîn Râzî. L'on doit aussi rapprocher ces éléments de la réflexion que fit Najm al-dîn Kubrâ lorsque le Khwârazmshâh vint se repentir auprès de lui de ce meurtre. Kubrâ lui répondit que nul ne pouvait s'acquitter de cette dette de sang, ni le roi, ni Kubrâ ni l'ensemble des habitants de la terre, et que ce qui ne devait pas être fait avait été fait de sorte qu'il ne pouvait plus y avoir aucune compensation. Cette affirmation dépasse nettement le cadre de la seule indignation et du chagrin. Le meurtre ignoble de Majd al-dîn Baghdâdî faisait entrer l'impossible dans la sphère du réel et déclenchait l'apparition d'une réalité dont il ne pouvait y avoir aucune échappatoire. Kubrâ voulait signifier au roi que son action impensable le faisait entrer aussi dans un monde où il ne pouvait plus y avoir de réparation, la loi étant par définition le lieu qui définit les règles de la réparation et qui permet de rompre avec l'inexorabilité du temps qui rend les choses irréversibles. La loi définit les règles du pardon, c'est-à-dire celles par lesquelles la fatalité du temps est abolie, ce qui ouvre la voie au retour sur soi, à la repentance, c'est-à-dire en dernière analyse à la conscience qui permet de se juger et de s'amender. Car il n'y a pas de retour repentant sur soi s'il n'y a pas d'abord une expérience de la faute. En somme, la mort de Majd al-dîn Baghdâdî abolissait la sereine possibilité de la rectification, de l'accomplissement moral des hommes dans l'ordre des règles religieuses. Cette transgression absolue ouvrait la voie au déchaînement des forces de la mort immédiates et sans conscience. Le roi avait enfermé le monde dans sa propre fatalité et avait ainsi fermé les portes de toute miséricorde.

À cela correspond aussi la réaction de Kubrâ lorsque ses disciples le supplièrent de fuir avec eux vers le Khurâsân, la route qu'emprunta justement et comme par ironie le lâche et cruel roi Khwârazmshâh 'Alâ'u'l-dîn qui périra seul et abandonné de tous dans la désolation. Kubrâ, pour qui l'un des critères mêmes de la perfection spirituelle consiste à être investi de la puissance divine et du pouvoir d'agir sur la réalité par cette puissance, s'affirmera impuissant à agir. La prière est devenue inopérante face au déferlement des Mongols. Il n'y a plus pour lui qu'à mourir les armes à la main. Et dans un geste magnifique Najm al-dîn Kubrâ emplira de pierres ses vêtements pour les lancer sur l'en-

nemi, en une lapidation dont on ne peut pas ignorer le caractère tout symbolique. Face au drame, ne reste que l'affirmation du principe auquel on s'attache. La mort de Kubrâ, précédée de celle de son disciple des mains de la dynastie précédente, marque ainsi la fin d'un monde. Mais Kubrâ avait pris soin d'envoyer au préalable ses autres grands disciples dans leurs patries respectives, pour y être les bases du renouveau, comme il l'avait pressenti dans cette phrase qu'il avait donné en réponse à la demande mongole. Il ne s'agit pas d'un suicide mais de la transition violente vers une autre organisation des rapports entre les régnants et les spirituels.

On sait que pour le kubrawî al-Isfarâyinî, par une lettre qu'il adressa au souverain Uljaytu, lequel se convertira au shî'isme en janvier 1130, le meurtre de Majd al-dîn Baghdâdî et l'injustice des régnants contre les saints étaient les causes de ces quatre-vingt dix années d'incroyance, et au bout de ce terme, selon lui, le pouvoir politique supplia Dieu de le réunir avec la lumière de la prophétie dont il avait vocation à être le disciple [*Le révélateur*: 34-35]. Il apparaît clairement à lire ces remarques d'Isfarâyinî que d'une part l'invasion mongole était conçue comme le juste châtiment d'une situation où le soufisme n'était pas assez bien considéré ni assez bien traité, et que d'autre part, pour catastrophique que cette invasion fut, elle ouvrait la voie à une renaissance où le soufisme était enfin appelé à jouer un rôle de premier plan comme inspirateur et ordonnateur de la nouvelle société musulmane. Ainsi c'est plus la période précédente qui se trouvait stigmatisée comme non islamique au fond, car non respectueuse de l'esprit qui doit animer l'islam. Et paradoxalement la catastrophe mongole se trouvait rehaussée au rang de juste châtiment, déluge venant directement de Dieu, et de socle sur lequel le soufisme était enfin libre d'exprimer ce qu'il était, en particulier son rapport au domaine politique.

La critique de l'hostilité du roi, donc de l'impiété du pouvoir politique, se double d'une critique des conseillers du prince, en particulier les théologiens censés pourtant user de leur influence pour garantir la rectitude spirituelle du pouvoir politique, et compenser les défauts inhérents à la politique en l'absence d'un détenteur vraiment légitime du pouvoir. L'hostilité du théologien est jugé co-responsable de la mort de Majd al-dîn

Baghdâdî par Jâmî. On peut donc imaginer que la solution classique qui consiste en ce que le maître spirituel se tienne à l'écart, laissant le champ libre aux savants et théologiens auprès des rois, soit dorénavant considérée mauvaise, ayant fait la preuve de ses défaillances à maintenir le pouvoir dans le strict cadre islamique nécessaire au développement de la spiritualité, et en particulier du soufisme. Car l'influence des religieux sur le pouvoir a pour but de maintenir l'islamité du pouvoir, et de protéger, par la même occasion, la population d'une sorte de châtiment immanent, comme le montre l'interprétation d'un hadîth que fait Nizâm al-dîn Awliyâ': «*Les cœurs des rois sont dans ma main*» : quand la créature se comporte bien avec Dieu, je rends leurs cœurs bons pour les créatures, et lorsqu'ils se comportent mal avec Dieu je les rends sans bonté pour les créatures [*Fawâ'id al-fu'âd*: 146].

QUELQUES LIGNES DE PENSÉE

On a déjà eu l'occasion de remarquer la modestie et la simplicité de Najm al-dîn Kubrâ. Celles-ci sont particulièrement nettes lorsqu'il parle de la manière dont la pratique, même hypocrite, peut conduire l'individu à découvrir le secret de la dévotion véritable dans son cœur [*Éclosions*: § 23], ce qui n'est pas sans rappeler la puissance que recèle le nom suprême de Dieu lorsqu'il est employé pour la prière même de la part d'un libertin, comme il le montre dans son commentaire du Coran[33]. La

33. *'Ayn al-hayât*, fol. 8b. Le microfilm m'a très obligeamment été montré par mon ami Mahmut Erol Kılıç à qui va toute ma gratitude. J'ai d'ailleurs l'intention d'en faire l'édition critique. Ce commentaire pose un problème d'attribution. On considère usuellement qu'il s'agit du commentaire de Najm al-dîn Kubrâ complété par son disciple Najm-i Râzî, puis plus tard par un autre kubrawî, 'Alâ' al-Dawla Simnânî. La question mérite d'être approfondie. Il me semble qu'il faille l'attribuer à la fois à Najm-i Râzî et à N. Kubrâ dont il a dû réviser le texte au point qu'il est difficile de distinguer l'un de l'autre. Certains passages du commentaire se retrouvent parfois presque textuellement dans le grand ouvrage de Najm-i Râzî, le *Mirsâd al-'ibâd* et dans son *Minârât al-sâ'irîn*. Mais il y a aussi des éléments discordants comme, par exemple, la hiérarchie des organes spirituels, tantôt donnée sous la forme : intelligence, cœur, conscience secrète, esprit, arcane, et tantôt sous la forme : âme, cœur, esprit, conscience secrète. D'autre part le style et la méthode portent bien la marque

remarque de Najm-al-dîn Kubrâ renvoie aussi à cette sorte de pari qu'il propose au début des *Éclosions de la beauté,* lorsqu'il indique au lecteur qu'il lui suffirait d'un tout petit effort pour atteindre l'expérience spirituelle. Cette simplicité de Najm al-dîn Kubrâ se combine avec une extrême modestie et humilité. On le voit ainsi demander conseil à son maître dans le monde caché pour savoir s'il peut rédiger un ouvrage. Celui-ci lui recommande de s'en abstenir par des paroles dures, qui ne conviennent guère à quelqu'un qui est un maître et qui se propose en tant que tel de rédiger un ouvrage pour ses disciples. Pourtant Najm al-dîn Kubrâ rapporte fidèlement ces paroles, et se soumet à l'ordre de son maître [*Éclosions*: § 26]. Cette humilité est sans doute un trait de caractère, allié chez Najm al-dîn Kubrâ à une grande délicatesse. Elle n'en est pas moins aussi le résultat de l'apprentissage de la discipline spirituelle qui impose de lutter contre son âme, son ego, afin de la pacifier et de trouver la sérénité dans la soumission totale et pure à Dieu.

L'autre trait à relever est la fidélité permanente au maître, qu'il soit décédé ou non, et que l'on soit soi-même devenu un maître. On est bien dans le cadre classique de la transmission linéaire et fidèle des enseignements qu'implique la notion de tradition, et aux antipodes de ce que peuvent être certains complexes complaisamment décrits par la psychologie comme signes distinctifs d'une forme spécifique de civilisation. L'observation de Najm al-dîn Kubrâ part du regard pratique qu'il porte sur la vie religieuse de tout un chacun. Sa simplicité vient de l'observation humble et d'une psychologie des comportements particu-

---

de N. Kubrâ, de même que certains passages sont extraordinairement conformes à des passages de textes de N. Kubrâ, sans pour autant avoir été simplement copiés. La notice placée en tête du commentaire rapporte les propos de Najm-i Râzî, «son disciple qui a complété le commentaire», selon qui : «Lorsqu'il atteignit le verset : "et l'étoile" et qu'il l'eût commenté, son étoile brillante monta de la terre de la condition humaine au ciel de la condition seigneuriale et Dieu me donna l'inspiration en me disant d'achever le commentaire. Le commentaire écrit de sa main comporte neuf volumes et sa suite un seul volume.» Si l'on suit cette indication, N. Kubrâ a dû achever son commentaire lors de la prise de Khwârazm par les Mongols. Cependant ces propos ne sont pas tout à fait concluants et méritent d'être discutés, d'autant plus que des propos similaires sont tenus par Simnânî à propos de Najm-i Râzî cette fois. J'ai l'intention d'y revenir ailleurs dans le détail.

lièrement subtile, car non dogmatique. Il évite ainsi le piège qui guette les religieux, notamment les mystiques, qui est celui de perdre de vue derrière les imprécations, et les exigences de sincérité, le caractère aléatoire des pratiques, le libre don de la grâce divine, et ce qui fait le fond de toute pratique dévotionnelle, même affectée, à savoir la pratique elle-même. Ceci nous conduit à prendre en compte la manière dont Najm al-dîn Kubrâ doit percevoir la pratique dévotionnelle. Son attitude est aussi fondée sur deux éléments fondamentaux: l'efficacité de la pratique, et la nature de la grâce divine qui implique une certaine relation entre le démoniaque et le saint. La pratique cultuelle est efficace en elle-même. Elle est indépendante de l'intention qui la guide. Certes, celle-ci est bien une exigence requise pour la perfection de la dévotion. Mais cette perfection est un idéal que l'on n'atteint que par un cheminement. Ce n'est pas une donnée immédiate de la pratique religieuse. Quoi qu'il en soit celle-ci ne peut être considérée nulle si elle n'est pas d'emblée parfaite. La pratique est dès lors un cheminement en soi-même, une situation dans laquelle, lorsque l'on s'y adonne se produit l'intervention de la puissance divine, indépendamment de toute volonté humaine. C'est pourquoi la lumière du cœur est le résultat acquis par la pratique de l'invocation et pourquoi la religion consiste pour Najm al-dîn Kubrâ à «parcourir le chemin de Dieu» [*'Ayn*: *Cor.* II=162 et V=3], ce qui implique que le fidèle, «ce miroir de la perfection de la douceur de Dieu», a des droits sur son seigneur de même que celui-ci en a sur son serviteur [*'Ayn*: *Cor.* II=228]. C'est aussi tout le sens du long passage sur l'inspiration divine dans le présent traité, cette inspiration à laquelle rien ne résiste.

N. Kubrâ présente sa doctrine comme une forme ultime de mystique offerte en un temps de détresse. Trouver ce qu'il est encore possible en un temps où l'oubli domine. Ce sentiment de perte, de détresse et de corruption est constamment présent dans l'esprit de N. Kubrâ comme dans sa vie. Il l'exprime ainsi dans la *Risâla ilâ'l-hâ'im*: «Les maîtres spirituels que nous avons rencontrés ont dit: Les gens des premiers temps, les démons et les âmes mauvaises les volaient. Mais à notre époque tout est devenu la propriété des démons et des âmes mauvaises. Volez leur donc vous-mêmes quelque chose. Nous demandâmes: Et

que nous faut-il leur voler ? Ils répondirent: Une heure de votre vie pour la vouer à Dieu le Très-Haut. Ô aspirant sincère, quêteur loyal, purifie ton extérieur comme ton intérieur, car celui qui est souillé n'est pas dans l'état qui convient à l'enclos sacro-saint, et à la présence seigneuriale. La pureté de l'extérieur et de l'intérieur n'est parachevée que par dix conditions» [*Traités*: 25]. L'injonction de N. Kubrâ est aussi surprenante que pathétique. La lamentation des mystiques sur la perte des valeurs anciennes est une banalité. Elle ne revêt cependant jamais une telle formulation. Pour N. Kubrâ l'époque qu'il traverse est l'inversion des temps heureux, les premiers temps, et la seule possibilité qui reste aux aspirants est de voler aux démons qui dominent, ne serait-ce qu'un moment, une heure pour se vouer à Dieu tant les conditions sont contraires à cette pratique. C'est certainement tout le sens qu'il faut prêter au nom qu'il donne à ses disciples, les effrontés ou encore les voyous, des voleurs de temps dont la rapidité à s'envoler vers Dieu est la condition de la réussite en ces temps troubles dans lesquels il pressent le cataclysme qui va frapper l'ancien monde, celui qui lui était familier. C'est aussi à n'en pas douter le sens de l'insistance que N. Kubrâ mettait à rédiger des ouvrages pratiques tendant à se répéter, et s'obstinait à éviter les références extérieures au Coran lorsqu'il le commente. S'échapper une heure d'un monde dominé par les démons et les mauvaises gens c'est s'embarquer sur le navire de la mort volontaire dont N. Kubrâ faisait le fondement de sa voie spirituelle.

L'expérience mystique ou la quête de la mort

L'homme est cette lumière captive, un «homme de lumière» comme l'avait fort bien écrit Henry Corbin, ou plutôt cette obscure réalité arrosée par les lumières divines[34] et appelée à rap-

34. La compréhension des origines intègre aussi chez N. Kubrâ des éléments de la conception de Tirmidhî. Il reprend en effet systématiquement l'idée exprimée dans un hadîth canonique selon lequel les créatures ont été créées dans la ténèbre avant que ne soit répandue en pluie sur eux la lumière divine. Comme Tirmidhî N. Kubrâ lie cet événement primitif au pacte primordial, ce qui lui permet de voir dans la vision l'expérience primitive de l'homme qu'il doit retrouver à travers son itinéraire spirituel. Pour la position de Tirmidhî, voir G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, pp. 77 *sq*.

porter à son origine dans le monde des esprits le dépôt de son existence. Retrouver la vérité du pacte primordial, c'est atteindre la véritable affirmation de l'unicité par la contemplation, atteindre le monde caché de l'ipséité, ipséité qui est le voile indépassable de Dieu pour Bistâmî[35]. L'éducation mystique qu'expose le livre de N. Kubrâ est l'expérimentation de la perception du monde caché, l'apprésentation des lumières, les photismes colorés qu'Henry Corbin a su si bien décrire.

L'homme est enfermé dans son corps qui forme comme une enveloppe, le puits du corps dont N. Kubrâ parle dans les *Éclosions de la beauté*. L'homme non purifié est l'homme malade du cœur, de cette maladie spirituelle dont la trace est physiquement visible, comme ce fut le cas pour N. Kubrâ avant son initiation au soufisme. C'est tout le sens de l'appel au début des *Éclosions de la beauté*. Il réclame que l'on atténue la puissance du corps. Son appel n'est pas sans accent pascalien. Il demande que l'on fasse une sorte de pari. L'expérience visionnaire ne demande que peu de mortification, nous dit-il, autant essayer par conséquent. Et d'énumérer, à la suite de cette exhortation, ces fameux dix principes qui ont fait une grande partie de sa réputation comme directeur spirituel dans le soufisme oriental.

Les dix principes de la voie

N. Kubrâ au début des *Éclosions de la beauté* se réclame de Junayd. Contrairement à ce que pense M. Molé, il ne semble pas que le lien avec Junayd soit artificiel. Un certain nombre d'éléments de la doctrine de N. Kubrâ viennent de Junayd. Il y a d'abord les huit conditions posées par Junayd, le premier à avoir formalisé ainsi les principes du soufisme, qui sont rappelées dès le début de son traité [*Éclosions*: § 3]. Kubrâ les reprendra aussi ailleurs [*R. al-sâ'ir*: 41] en y ajoutant deux autres: la modération dans le repos et la nourriture, afin, dit-il, de faire un chiffre parfait qui corresponde à une indication coranique: «Dix en tout» [*Cor.*: II=196][36]. Ce souci de suivre la leçon coranique est une

35. Badawî, *Shatahât al-sûfiyya*, p. 96.

36. Il affirme aussi la perfection du nombre dix dans le commentaire coranique, ajoutant que multiplié par les quatre degrés des chiffres (unités, dizaines, centaines, milliers) on obtient quarante qui est la perfection de la perfection [*'Ayn*: 21a]. Il faut aussi signaler qu'un maître soufi, un des informa-

constante chez N. Kubrâ dont le commentaire coranique est une lecture attentive et exigeante éclairant constamment les versets par d'autres versets. N. Kubrâ s'attache en permanence à ce chiffre de dix lorsqu'il expose les principes de sa voie. C'est vrai en ce qui concerne le *Traité des dix principes*, mais ce l'est aussi lorsqu'il énumère, dans son *Kitâb âdâb al-sulûk*, les dix bons usages de la voie à suivre dans la quête extérieure puis intérieure, ainsi que les vingt intentions et les vingt bons usages du voyage physique [*Traités*: 61-78]. Un propos de Junayd, rapporté par Suhrawardî, pourrait aussi résumer à lui seul la conception que N. Kubrâ se fait du rapport du serviteur avec son seigneur: «Le soufisme c'est que Dieu te fasse mourir à toi-même et qu'il te fasse vivre par Lui[37].» De nombreux autres propos de Junayd pourraient encore être rapportés qui confirment cette influence, et Kubrâ en cite à l'occasion, comme par exemple dans le traité des *Dix principes* [*Traités*: 20]. D'ailleurs Junayd faisait partie de la lignée spirituelle en *khirqa-yi tabarruk* de N. Kubrâ[38]. Cependant les huit principes attribués par N. Kubrâ à Junayd ne correspondent pas parfaitement à ceux que celui-ci a effectivement énoncés[39].

Plusieurs traités de N. Kubrâ développent cette notion des dix principes de sorte qu'ils deviendront un des signes distinctifs de la confrérie même si on retrouve parfois chez d'autres ordres l'énoncé de principes en nombre plus ou moins fixé comme chez les Naqshbandis[40]. Les principes énoncés par le *Traité des dix principes* sont ceux-ci: le retour à Dieu, le renoncement, la

---

teurs de Sulamî et Kalâbâdhî, Abû'l-Hasan al-Fârisî (m. 370/980) avait déjà énuméré dix conditions du soufisme, Kalâbâdhî, *Traité de soufisme*, p. 95. Comme Junayd, Abû Yazîd al-Bistâmî énumère huit charismes dont il a été gratifié et qui forment son itinéraire spirituel, Badawî, *Shatahât al-sûfiyya*, pp. 88-89.

37. Junayd, *Enseignement spirituel*, p. 189.

38. Ibn al-Karbalâ'î, *Rawdât al-janna*, II=308 ; Simnânî, *Musannafât-i fârsî*, p. 314-5.

39. Je me permets de citer la traduction de R. Deladrière : «la générosité d'âme, l'acceptation du destin, la patience, la discrétion du langage, l'exil volontaire, le port de la laine, la pérégrination et la pauvreté», Junayd, *Enseignement spirituel*, pp. 188-9.

40. Bistâmî lui-même expose dix choses nécessaires à l'homme, dont se préparer à la mort, qui font sa noblesse, et dix choses qui font périr l'homme, *Shatahât al-sûfiyya*, pp. 133-4.

remise confiante, le contentement (*qanâ'a*), l'isolement, l'application constante à l'invocation, l'attention permanente à Dieu, la patience, l'observation vigilante, et la satisfaction. Là encore, dans l'énumération de ces principes Najm al-dîn Kubrâ emploie des citations de Junayd censées renforcer son discours. Force est de constater toutefois que ces principes ne sont pas tout à fait les mêmes que ceux de Junayd et, plus encore, qu'ils varient dans leur énoncé d'un texte à l'autre chez Kubrâ lui-même. Ainsi dans le présent traité [*Éclosions*: § 3] les principes retenus sont les suivants: diminution de la nourriture, abandon du libre arbitre dans le maître, puis suit l'énoncé des huit principes attribués à Junayd: maintien en permanence des ablutions, permanence du jeûne, permanence du silence, permanence de la retraite spirituelle, permanence de l'invocation de «*il n'y a pas de divinité sinon Dieu*», permanence du lien intérieur avec le maître, permanence du rejet des pensées conscientes, permanence de l'abandon de l'opposition à Dieu. Ailleurs il propose aussi une autre classification [*R. ilâ al-hâ'ir*]: pureté rituelle du corps, retraite, silence continu sauf pour l'invocation, jeûne, permanence de l'invocation par la langue d'un cœur attentif, la soumission, rejet des pensées conscientes, lien intime du cœur avec le maître, limiter le sommeil au strict nécessaire, veiller à la modération dans l'alimentation et la boisson.

Ces huit conditions demeureront avec quelques variantes une caractéristique de l'école kubrawîe, soit à titre de conditions de la retraite, par exemple chez Najm-i Râzî, soit à titre de conditions de l'invocation, comme pour Isfarâyinî[41]. Ces conditions se résument en gros à la doctrine des quatre morts spirituelles préconisées par N. Kubrâ, selon Isfarâyinî, et qui remonterait en fait à Hâtim al-Asamm (m. 237/851-52): «Le maître de notre maître, Najm al-dîn Kubrâ, a dit à ce propos: Quiconque convoite la vie éternelle doit mourir de quatre morts anticipées avant la mort au terme fixé: pauvreté constante, patience constante, faim constante, et se tenir éloigné de l'habit de la prétention[42].» Selon Hâtim al-Asamm, repris en partie par Kâshânî qui n'en

41. Voir sur ce point l'introduction de H. Landolt, Isfarâyinî, *Le révélateur des mystères*, pp. 39 *sq.*

42. Isfarâyinî, *Kâshif al-asrâr*, p. 123.

cite que trois comme 'Attâr, il y aurait quatre morts correspondant chacune à une couleur: mort blanche/la faim, mort noire/supporter le mal que nous inflige autrui, mort rouge/s'opposer à l'âme , et mort verte/poser des morceaux de tissu les uns sur les autres[43]. L'on peut aussi remarquer chez Hâtim la mention du vêtement rapiécé comme chez Junayd qui inclut dans ses huit conditions le fait de se vêtir de laine. Le souci de la nature du vêtement sera aussi une particularité des kubrawîs en Asie Centrale. De même, la classification de ces morts préconisées en fonction des couleurs n'est pas sans rappeler le rôle important que les couleurs jouent dans la gradation de l'itinéraire spirituel chez N. Kubrâ et dans la nature des visions.

Les conditions énoncées dans les *Éclosions de la beauté* sont dominées par un fort accent mis sur la constance dans la discipline mystique et par la recherche d'une sorte d'équilibre de vie. Il n'est pas question d'une ascèse dure à laquelle il conviendrait de se plier. Du reste, le traité des *Dix principes* dans la classification des voies spirituelles est particulièrement clair. N. Kubrâ entend y décrire la voie des «effrontés», ceux qui, selon son commentateur 'Abd al-Ghafûr Lârî, sont «les impudents et les intrépides[44]». Voici en quels termes il expose la différence entre les voies spirituelles:

«Les voies qui conduisent à Dieu le Très-Haut sont aussi nombreuses que les souffles des créatures. Notre voie, celle que nous entreprenons d'expliquer, est la plus proche de Dieu le Très-Haut, la plus claire, et la plus accomplie. Cela vient de ce que les voies en dépit de leur grand nombre, se résument à trois sortes[45].

---

43. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 93 ; Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Hilya al-awliyâ'*, VIII=78 ; *al-Risâla al-qushayriyya*, p. 26 ; Jâmî, *Nafahât al-uns*, p. 63 ; Jurjânî, *Ta'rîfât*, p. 255. Le même Hâtim al-Asamm répondait au démon qui lui demandait chaque matin ce qu'il mangeait, ce qu'il portait et où il habitait : «Je mange la mort, je me vêts du linceul, et je loge dans la tombe», *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 96.

44. *al-Usûl al-'ashara*, éd. N. M. Herawî, p. 36.

45. On peut voir dans la division en trois une réminiscence d'une division en trois des gens de la connaissance mystique formulée par Bistâmî, *Shatahât al-sûfiyya*, pp. 134-5, 137. Cette division correspond chez lui à la détermination de trois étapes de connaissance, dont la plus haute est celle de l'intimité, de l'entretien intime, de la douceur ainsi que du cœur et de la conscience secrète, *ibid.*, p. 152.

L'une d'entre elles est la voie des maîtres des œuvres pieuses qui s'attachent à multiplier le jeûne, la prière, la cantilation du Coran, le pèlerinage, le combat spirituel et toutes les autres sortes d'œuvres extérieures. C'est la voie des pieux, et ceux qui arrivent au terme par cette voie y mettent un temps très long et sont infiniment peu.

La deuxième est la voie des maîtres des luttes et des exercices spirituels par lesquels ils visent à transformer leurs dispositions, à purifier l'âme, à clarifier le cœur, à illuminer l'esprit, et s'appliquent à ce qui participe à la construction de l'intérieur. C'est la voie des justes. Ceux qui atteignent le but par cette voie sont plus nombreux que l'infime portion déjà mentionnée. Mais l'existence fait partie des choses rares, comme le montre le propos d'ibn Mansûr [Hallâj] qui demanda à Ibrâhîm al-Khawwâs (m. 291/903): «À quelle station entraînes-tu ton âme ? Il répondit: Voilà trente ans que j'entraîne mon âme à la station de la remise confiante en Dieu. Il lui dit: Tu as certes annihilé ton existence à bâtir ton intérieur, mais où en es-tu de ton annihilation en Dieu?»

La troisième est la voie de ceux qui s'acheminent vers Dieu et s'envolent par Dieu. C'est la voie des effrontés qui appartiennent aux gens de l'amour qui voyagent par le ravissement. Ceux qui atteignent leur but dès les débuts [de l'itinéraire] sont plus nombreux que ceux des autres voies qui atteignent leur but dans les fins. Cette voie élue est bâtie sur la mort par l'aspiration. Le Prophète a dit: "*Mourez avant que de mourir.*" Elle est blottie au milieu de dix principes» [*Traités*: 15-16].

Cet extrait du début du traité de N. Kubrâ met particulièrement bien en évidence la spécificité de la voie kubrawîe. Il distingue, comme l'a noté M. Molé, trois classes de mystiques différents à la fois de la distinction d'ibn 'Arabî (*'ubbâd, sûfiyya, malâmatiyya*) qui deviendra classique et de celle de Sulamî (*'ulamâ' al-zâhir, sûfiyya, malâmatiyya*). N. Kubrâ distingue ainsi les pieux (*akhyâr*), les justes (*abrâr*), et les effrontés (*shuttâr*). Comme le souligne avec pertinence M. Molé, la différence essentielle entre ces classifications réside dans le fait que N. Kubrâ a toujours en vue la pratique. Sa classification part donc de la pratique des individus qu'il classe, tandis que Sulamî a en vue avant tout la connaissance, ce qui n'est pas étonnant de sa

part puisque les malâmatiyya plaçaient la science au-dessus de tout. Selon Kubrâ, les pieux pratiquent les devoirs prescrits en respectant intégralement la tradition, les justes se consacrent aux efforts ascétiques pour atteindre des rangs spirituels élevés, et les effrontés ont renoncé aux deux mondes et sont morts avant de mourir selon l'injonction du Prophète: «Mourez avant que de mourir.» Les effrontés sont ces intrépides qui atteignent, comme des voleurs, très vite, comme le soulignent aussi bien 'Abd al-Ghafûr Lârî que le maître celvetî Ismâ'îl Hakkı (m. 1137/1724), le sommet de la connaissance mystique. M. Molé y voit la manifestation d'un lien étroit entre la doctrine de N. Kubrâ et la *futuwwa*, ce qui mérite d'être approfondi [*Traités*: 8]. En fait N. Kubrâ fait surtout allusion au fait que ce qui distingue un grand maître et une grande voie mystique c'est sa capacité à faire atteindre très vite le sommet de la voie aux disciples, comme le montrent les deux commentateurs déjà cités. L'explication d'Ismâ'îl Hakkı est d'ailleurs particulièrement éloquente sur ce point. Pour lui, ces effrontés sont ceux qui ne s'arrêtent jamais d'avancer et sont obsédés par le fait d'aller vite à leur but. Plus encore, il remarque que cette voie, celle de l'amour, s'oppose à celle de l'ascèse[46].

L'excellence de la voie kubrawîe: rapidité et absence de pause

Comme l'explique N. Kubrâ, sa voie est la plus claire, la plus accomplie, bref la meilleure. Une remarque du *Traité des dix principes* confirme cette position, lorsque N. Kubrâ indique que par l'un des principes qu'il prescrit, l'observation, le pouvoir de l'âme cesse en un instant alors que trente années de mortifica-

---

46. Il faut noter à ce propos que N. Kubrâ n'emploie que très rarement le terme *murîd*, aspirant, pour désigner les mystiques : trois fois en tout dans les *Éclosions de la beauté*. Les termes amant, pauvre en Dieu, sont d'un emploi plus fréquent. Dans le présent traité le terme systématiquement employé est celui de *sayyâr*, voyageur, ce qui démontre si besoin en est à quel point N. Kubrâ met l'accent sur l'idée d'itinéraire, de mouvement, n'accordant à l'aspiration qu'un rôle dynamique préalable. Significatif de la conception du mystique comme voyageur est le traité que N. Kubrâ a consacré aux règles du voyage, le *Kitâb âdâb al-sulûk ilâ hadra mâlik al-mulk*. Il faut noter là une parenté avec Abû Yazîd al-Bistâmî qui s'attache systématiquement à bien marquer la supériorité du gnostique sur l'ascète comme sur le savant ou l'adorant, *Shatahât al-sûfiyya*, pp. 106, 166-168.

tions et d'exercices spirituels n'y parviennent pas [*Traités*: 21]. Cela vient de ce qu'elle est construite sur ces critères que résume bien la citation de Hallâj. Elle est fondée sur l'amour total de Dieu, cet amour qui part de la lumière de l'amour incréé et aboutit au feu de l'amour fervent (*'ishq*) qui consume l'existence du pauvre en Dieu et le conduit à l'annihilation en Dieu. C'est en ce sens qu'elle est excellente aux yeux de N. Kubrâ lorsqu'on la compare aux deux autres voies. Car celles-ci sont fondées sur l'observation scrupuleuse des rites qui consolident l'existence, ou sur la volonté d'organiser cette existence. Elles négligent Dieu au profit de la satisfaction personnelle d'être parfait. Or comme l'expose très pertinemment le commentaire coranique il s'agit au contraire de renoncer à l'égoïté pour laisser advenir l'ipséité divine qui effuse sa lumière sur le mystique et en fait le miroir de ses attributs. L'homme ne peut atteindre son but pour atteindre l'ipséité divine «ce monde caché dont seul Dieu possède la science». Renoncer à soi-même permet de libérer la lumière captive dans le cœur et de la projeter par la chaleur du désir à la rencontre de la lumière divine qui descend du trône. Il s'agit ainsi de ne plus être comme le commun des hommes: «morts du cœur et vivants de l'âme» [*'Ayn*: 16a]. N. Kubrâ appelle à la liberté réelle, celle du serviteur absolu, Muhammad, qui a atteint la liberté parfaite, c'est-à-dire être libre à l'égard de tout ce qui est autre que Dieu [*'Ayn*: 20b]. Ainsi, celui qui passe son temps à lutter par ses mortifications contre lui-même pour bâtir, dit N. Kubrâ, une bonne existence, reste en fin de compte prisonnier de son égoïté, foncièrement oublieux de Dieu, parce que l'homme est par sa nature même oubli [*'Ayn*: 20b]. En fin de compte l'âme est la forme visible de la ruse de Dieu, qu'il faut tuer par le sabre de la sincérité (*sidq*) ce pourquoi du reste les véridiques (*siddîqûn*) ont un rang plus élevé que les martyrs [*'Ayn*: 30a].

Le critère essentiel de la voie kubrawîe est la rapidité. Il est aussi essentiel de ne jamais s'arrêter, et de voler jusqu'à Dieu sans descendre dans quelque demeure que ce soit, ce pourquoi N. Kubrâ emploiera aussi le terme de ceux qui volent pour désigner ses adeptes. Le commentaire coranique distingue trois classes d'hommes de religion, lesquelles recouvrent les trois classes d'hommes indiquées dans le livre des *Dix principes*. Il y a

d'abord l'itinérant qui s'arrête et «qui a besoin de la marche de la forme visible et pour lequel la porte du monde des significations ne s'ouvre pas [...] et n'atteint pas le monde du cœur». Il y a ensuite la classe double des voyageurs qui voyagent sans jamais s'arrêter ni descendre en aucune demeure: le simple voyageur puis celui qui vole. Le premier voyage depuis le monde de la forme jusqu'au monde des significations sans s'arrêter «par les deux pieds de la loi et la raison». Par contre celui qui vole voyage « par les deux ailes de l'amour fervent et de la concentration visionnaire dans l'espace de la vérité ». Il est «cet amant au cœur perdu, privé de raison, et à la conscience secrète ravie» qui ne réclame aucun gage d'amour et s'annihile en Dieu [*'Ayn: Cor.* II=283]. Un autre élément que révèle le début de son traité est l'idée que beaucoup arrivent, et que les faveurs divines se produisent immédiatement, de sorte que ses disciples obtiennent dès le début, dit-il, ce que les autres obtiennent à la fin. Ce trait est en fait lié au rapport au maître spirituel, qui est l'une des conditions majeures de la voie kubrawîe. N. Kubrâ a indiqué deux conditions premières avant d'énumérer toutes ensemble les conditions posées par Junayd. Cette distinction n'est pas un hasard. Il entend mettre l'accent sur deux principes majeurs. Le premier a trait au corps. Il faut limiter la nourriture afin de diminuer le pouvoir du corps sur le cœur qui en est prisonnier, conformément à une tradition sur la vertu de la faim qui remonterait à Jésus selon Abû Tâlib al-Makkî, auteur particulièrement lu chez les kubrawîs dont Simnânî [*'Urwa*: 299; *Qût*: I, 195]. À cette discipline de la faim se rattache aussi la réponse laconique de Shiblî interrogé sur le soufisme: «La faim ! la faim ! la faim !» [*Traités*: 37]. Le second est le rapport au maître en qui il faut placer aveuglément son aspiration et avec lequel il faut en permanence être lié. Les faveurs que le disciple obtient dès le début de son itinéraire spirituel ne sont donc que la perception qu'il obtient de l'état de son propre maître par le lien intime (*rabt al-qalb*) qu'il entretient avec lui, ce que Najm-i Râzî décrit explicitement [*Mirsâd*: 284]. C'est aussi l'indice d'une bonne direction. En effet pour N. Kubrâ la concentration visionnaire qui matérialise le sens intime est présente dès le début de l'initiation spirituelle: elle est la monture que chevauche le voyageur, et se confond ainsi au début avec son aspiration [*Éclosions*: 78]. Ce

point est capital pour N. Kubrâ, et ce d'autant plus qu'il a pu en faire l'expérience lui-même dans son initiation spirituelle comme cela a été évoqué plus haut.

Les limites de l'ascèse et la mort volontaire

La voie de N. Kubrâ, comme il le précise, n'est pas une ascèse, même s'il inclut celle-ci dans ses dix principes. L'ascèse ne peut être qu'une modalité de l'itinéraire, car elle ne peut à elle seule réunir les conditions de la réalisation spirituelle. Cependant elle est «ce bâtir sur la mort par l'aspiration» qui est aussi une mort à l'aspiration comme le préconisait Abû Yazîd Bistâmî [*Shatahât*: 109]. C'est là un point essentiel de la conception de N. Kubrâ. Il aurait préconisé les quatre morts spirituelles attribuées à Hâtim al-Asamm, disciple de Shaqîq Balkhî, et lui-même originaire de Balkh [*Tabaqât al-sûfiyya*: 93]. Cependant l'idée de mourir par l'aspiration a aussi été attribuée à Platon par Kâshânî qui cite à l'occasion un propos de l'Imâm shî'ite Ja'far al-Sâdiq: «La mort est le repentir» [*Istilahât*: 91]. La référence à la mort scande l'ensemble du *Traité des dix principes*, comme une injonction à laquelle le mystique est tenu, position que renforce le propos cité par le commentateur du traité le naqshbandî, disciple de Jâmî, 'Abd al-Ghafûr Lârî : «Malheur à celui qui s'éveille après la mort» [*Usûl*: 38]. C'est aussi ce que répète N. Kubrâ dans son commentaire coranique : «Certains disent: Meurs par l'aspiration, tu vivras par la nature, mais moi je dis : Meurs à la nature, tu vivras par la vérité» [*'Ayn*: 32b]. Chacun des dix principes est comparé à la situation du mort. Ainsi le repentir est-il «le retour à Dieu par l'aspiration comme la mort est le retour à Dieu sans aspiration», l'ascèse consiste à sortir des jouissances et des concupiscences comme «on en sort par la mort», etc. Il y a cependant une dissymétrie entre ces deux principes. Le repentir est la mort par aspiration, tandis que la mort physique est involontaire. En revanche l'ascèse est vraiment comme la mort. Dans les deux cas, toutefois les adeptes du soufisme ont une manière spécifique d'envisager la mort. Dans le repentir, le sens de la mort est renversé. La mort volontaire du mystique est comme la mort décidée par Dieu. Elle anticipe sur le terme fixé et prend, en quelque sorte, de vitesse, sans la supprimer, la mort com-

mune à tous, sur l'injonction du Prophète. La voie kubrawîe, la plus efficace, consiste donc à renverser la mort, en sortant de l'existence ou du corps avant que la mort inéluctable ne se présente — et Kubrâ de jouer en effet en permanence tout au long des *Éclosions de la beauté* sur l'ambiguïté du terme *wujûd*, qui constitue donc un mélange de ces deux aspects[47]. S'il faut renoncer à son existence, c'est que «ton existence est un péché auquel nul autre péché ne peut être comparé» [*Traités*: 17; *'Ayn*: Cor. V=28] et que, puisqu'elle est le pêché suprême face à Dieu qui est le seul à posséder l'existence véritable non comme attribut ajouté au néant pour que la chose soit, «elle est le voile qui s'interpose entre moi et mon bien-aimé» [*'Ayn: Cor.* V=28]. Il s'agit donc, d'une certaine façon, d'échapper à la réalité de la mort par son anticipation, en renversant le cours du temps. Anticiper sur la mort revient à faire éclore sa propre existence au-delà de son immédiate proximité qui cache cet autre temps, spirituel, lequel est celui du retour paradoxal à sa propre résurrection qui demeure en attente dans le temps du monde qui dure. L'aspiration du mystique muée en aspiration à sortir de sa situation existentielle, c'est-à-dire à se supprimer en tant qu'aspiration va bien au-delà du monde et de l'autre monde. C'est que mourir par l'aspiration est aussi mourir en quelque sorte à sa propre aspiration dans la mesure où l'aspiration est une modalité initiale de l'amour suscitée par Dieu dans le cœur de chair [*Die Fawâ'ih*: § 60]. L'agent de cette mort est, nous dit-il, le cœur spirituel illuminé par l'effusion de l'esprit, qui a à charge d'égorger l'âme, comparée à une vache, au moyen du sabre de la sincérité, le symbole de cette mission étant le sacrifice des animaux [*'Ayn*: 31a], ce qui n'est pas sans rappeler un propos similaire de Dhû'l-Nûn Misrî: «La sincérité est le sabre de Dieu sur terre, on n'en frappe pas une chose sans qu'il ne la coupe» [*Tabaqât*: 23].

L'illusion ascétique et l'annihilation du «je»

Comme le dit le maître à propos de l'ascèse, il ne s'agit pas de s'extraire du monde d'ici-bas pour rejoindre l'autre-monde, mais d'aller outre l'autre-monde. N. Kubrâ se contente de for-

47. Voir la longue discussion de F. Meier sur cette question, *Die Fawâ'ih* ..., pp. 67-71.

muler une interdiction à ce propos, ce qui permet de distinguer trois classes d'hommes: les gens du bas-monde, les gens de l'autre-monde, et les gens de Dieu. Le mystique kubrawî doit certes renoncer, ce qui est le sens de l'ascèse, au monde d'ici-bas, conception commune de cette pratique comme l'interprétait Ibrâhîm al-Khawwâs. Mais la réponse cinglante de Hallâj traduit bien l'idée de N. Kubrâ. L'ascèse n'est qu'illusion si elle ne conduit pas à renoncer aussi à soi-même, à l'édifice intérieur que le mystique a la tentation de se construire. Sont donc interdits au mystique et le monde d'ici-bas et l'autre monde, car il faut se tourner exclusivement vers Dieu[48]. Il convient aussi de renoncer à cette réalité de résurrection pour atteindre Dieu dans lequel il faut s'annihiler. La répartition tripartite des hommes correspond aussi à celle qui a déjà été évoquée des pieux, des justes et des effrontés. N. Kubrâ entend conduire ses disciples à l'anéantissement en Dieu, ce péril ultime, cette mort extrême qui ne se satisfait pas du seul isolement de l'ascète à l'égard du monde. C'est ce que traduit très bien le commentaire coranique lorsqu'il affirme qu'il faut renoncer à l'égoïté, au je pour laisser éclore en présence la pure ipséité, le Lui, cette troisième personne absente que cache l'échange du je créaturel et du Tu souverain dans la création. Seule l'annihilation du mystique peut faire surgir la possibilité d'une présence de l'Absent, celui qui est retiré au plus proche de l'homme scellé par son je oublieux.

Le sens de l'invocation se trouve donc dans la nature oublieuse de l'homme. L'oubli ne concerne que Dieu, car paradoxalement, à force de se souvenir des choses l'homme en oublie Dieu. La présence du monde à la mémoire est perte de la mémoire qui ne peut dès lors être reconquise qu'à travers l'invocation [*Traités*: 18]. L'affirmation du monde par l'oubli est négation de Dieu. La fonction de l'invocation est la négation du monde, négation de sa propre existence pour l'affirmation de la seule existence divine, un peu comme Abû Yazîd al-Bistâmî

48. Ceci rappelle un fameux propos d'Ibrâhîm ibn Adham qui demanda à un homme : «Veux-tu être un des amis de Dieu ?» Celui-ci lui répondit qu'il le voulait et Ibrâhîm lui dit ceci : «Ne convoite rien du monde d'ici-bas et de l'autre monde, finis-en avec toi-même pour Dieu, et tourne ton visage vers Lui» Jâmî, *Nafahât al-uns*, p. 3.

l'entend lorsqu'il répondit à une question sur le degré du gnostique: «Il n'y a pas là de degré; car certes, le plus haut gain du gnostique est l'existence de celui qu'il connaît» [*Tabaqât*: 69]. Il y a là encore un retournement. Être au monde, au plus bas, dans ce lieu où l'âme a fait chuter l'esprit et le tient à sa merci, c'est oublier l'autre-monde. Il faut donc sortir de cet oubli, se remémorer, invoquer, afin que Dieu fasse croître la puissance de l'aspiration dans le cœur et fasse gravir au mystique les échelons de sa constitution intérieure et des forces qui s'y trouvent.

Accomplir la mort de l'existence, faire l'expérience de l'annihilation de soi c'est tout le sens de l'expérience de N. Kubrâ, qui tente ainsi de décrire le saut par lequel le mystique est appelé à aller au-delà de la dimension créaturelle de l'existence, comme le réclamait Ibrâhîm ibn Adham pour qui la dernière des six portes qu'il convient de traverser est de se préparer à la mort [*Tabaqât*: 38]. Il convient de dépasser la réalité existentielle et pas seulement le corps pour atteindre ce qui se trouve au-delà du concevable, lequel suppose encore un je pour le percevoir. C'est pourquoi la voie de N. Kubrâ est la voie de la mort, ou encore celle de l'annihilation totale par l'amour. Comme il le dit lui-même, dans l'amour, au début, on recherche le bien-aimé pour soi-même, et on s'abandonne à lui jusqu'à en oublier la dualité, pour enfin s'annihiler dans l'unicité [*Die Fawâ'ih:* § 57]. Cette annihilation conduit toutefois à une surexistence qui est véritablement un au-delà de l'existence. Le mystique atteint une sorte de non-lieu où seule demeure l'essence par laquelle il surexiste[49]. N. Kubrâ marque bien l'idée d'une surexistence divine préalable à la révélation de son existence à travers l'acte créateur, on y reviendra plus loin. La description de N. Kubrâ est d'une grande finesse psychologique s'appuyant sur sa propre expérience amoureuse. Il décrit à l'instar d'autres mystiques la continuité entre l'amour humain et l'amour pour Dieu grâce à son psychologisme qui entre jusque dans les détails de la jalousie amoureuse.

49. La description de ce processus chez Isfarâyinî est très proche de N. Kubrâ, *Le révélateur des mystères*, pp. 71, 113.



Les étapes de l'invocation et la limitation de la pratique de dévotion

Dans le *Kitâb âdâb al-sulûk,* Kubrâ distingue plusieurs niveaux d'invocation. Il aborde ce problème dans l'énoncé du sixième bon usage prescrit pour le voyage spirituel. La nécessité de l'invocation est liée à l'interdiction de multiplier les actes surérogatoires. Il s'agit pour le voyageur de se contenter de ce qui est prescrit de manière obligatoire dans la religion et d'une seule oraison au lieu de plusieurs. N. Kubrâ appelle ainsi à une vraie discipline d'ordre qui consiste à éviter de croire que ce sont les actes de dévotion qui font la perfection spirituelle, ce qui serait retomber dans l'une des deux voies dont la voie kubrawîe se distingue. Il faut au contraire éprouver l'absolu besoin de Dieu, condition énoncée un peu plus loin en référence à un propos d'Abû Yazîd Bistâmî: «Tu sais dès lors que tu es indigent dans le besoin de ton prince à toute heure et à tous les instants pour toute chose. Tu as besoin à tout moment des lumières de Sa protection, des regards de Sa compatissance, de Sa sauvegarde, de Son amitié, de Son aide, de Son assistance, de Sa direction, de Sa guidance, de Sa largesse et de Sa nourriture» [*Traités*: 67]. C'est aussi un appel à s'en tenir à l'oraison de son propre maître, ce qui renvoie à l'idée très importante pour N. Kubrâ du lien intime et privilégié du cœur du voyageur avec son maître sans lequel l'arbre du cœur ne peut pousser, image que filera Najm-i Râzî dans son *Mirsâd al-'ibâd.* Si la multiplication des actes de dévotion est interdite, car elle échappe à la direction du maître et pousse le disciple, cet enfant, à sortir de la voie, elle est remplacée par l'immersion de tous les instants dans l'invocation, laquelle est vraiment la méthode par excellence pour N. Kubrâ, car, comme il le rappelle d'après un propos anonyme: «L'invocation est la clé de l'univers du monde caché et la lampe de l'univers du cœur» [*Traités*: 65].

N. Kubrâ distingue quatre étapes de l'invocation [*Traités* : 65] : 1) invoquer Dieu jusqu'à devenir amant de l'invocation et de ne plus la quitter ; 2) invoquer jusqu'à ce que l'invocation devienne son amant et ne le quitte plus ; 3) s'appliquer à l'invocation humaine qui est constituée de lettres, de nombres, et de son ; 4) atteindre l'invocation sainte qui est perpétuellement sans lettres, nombres et son. Ces quatre étapes sont l'échelle interne

de l'invocation après laquelle le voyageur est annihilé dans l'invoqué, s'oubliant lui-même comme il oublie l'invocation et ses sensations. Dans les *Éclosions de la beauté,* N. Kubrâ distingue trois étapes dans lesquelles on peut aisément discerner celles qui précèdent: l'invocation de la langue qui consiste dans les lettres sans présence; l'invocation du cœur qui est présence au cœur; l'invocation de la conscience secrète qui est disparition dans l'invoqué [*Éclosions*: § 38]. Dans la *Risâla ilâ'l-hâ'im,* N. Kubrâ décrit les conditions concrètes de l'invocation. La cinquième des dix conditions de la voie consiste à maintenir en permanence l'invocation par la langue, avec tout son cœur présent, et en y mettant une grande énergie sans pour autant élever la voix, «afin que son effet pénètre dans les veines et les artères, car le démon est emprisonné par l'invocation» [*Traités*: 27]. N. Kubrâ décrit un effet physique de l'invocation, conformément à la tradition fameuse du Prophète, qu'aimait rappeler Rûzbihân, selon laquelle «Satan s'écoule dans la descendance d'Adam par les canaux du sang[50]». C'est pourquoi il y faut l'invocation par la langue. Le processus est physique: il s'agit d'échauffer le cœur par l'invocation afin de faire surgir du cœur l'esprit, c'est-à-dire le *pneuma*[51].

Ces précisions sont à peu de choses près ce que décrit Najm-i Râzî, dans son *Mirsâd al-'ibâd,* de la méthode qu'il préconisait lui-même. On peut donc considérer, comme l'affirme H. Landolt, que c'était la pratique employée du vivant de Kubrâ. Pour Najm-i Râzî l'invocation doit s'accomplir, orienté face à la direction de

50. *Hadîth* canonique, *Concordance et indices de la tradition musulmane,* I, p. 342 ; Rûzbehân, *L'itinéraire des esprits,* § 27. Cependant pour celui-ci c'est d'abord le jeûne qui permet de lutter contre le démon et non l'invocation. C'est aussi par l'invocation que l'on arrête les suggestions démoniaques et l'influence de l'âme sur le cœur chez Najm-i Râzî [*Mirsâd* : 204].

51. Cette idée est nettement exprimée par Simnânî pour qui la chaleur du nom Allâh doit être prononcée en direction du cœur de chair conique afin que le cœur en subisse l'effet, que s'ouvre la poitrine, et que le cœur y trouve la pacification. Cependant l'invocation silencieuse est, pour lui, la méthode la plus efficace. Elle consiste à retenir le souffle. Elle brûle alors la membrane du cœur et la lumière du nom Allah s'attache au cœur véritable de sorte que la lucarne du cœur s'ouvre et la maison obscure du corps s'illumine par cette lumière du cœur, *Musannafât-i fârsî,* p. 93. Cette vision est aussi très proche de celle que développe le commentaire coranique à propos de «la lumière du feu de la prière» qui consume le noyau vital du corps et fait apparaître la pure forme corporelle paradisiaque débarrassée de l'égoïté [*'Ayn*: 15a].

la Mekke (*qibla*), en état de pureté rituelle, dans une pièce vide parfaitement propre, et parfumée si possible avec de l'encens, les jambes croisées, position à réserver exclusivement à l'invocation, car «le Prophète lorsqu'il avait accompli la prière de l'aube s'asseyait sur place et se livrait à l'invocation jusqu'à ce que le soleil apparaisse» [*Mirsâd*: 272 *sq.*]. Il faut aussi garder les mains posées sur les cuisses, garder les yeux fermés, et, avec la présence de son cœur, prononcer de toutes ses forces, mais sans élever la voix, la formule de l'invocation en faisant monter *lâ ilâha* à partir du nombril et faire redescendre *illâ'llâh* dans le cœur « afin que l'effet de l'invocation et sa force atteignent l'ensemble des membres du corps ». Le sens en est que la première partie de la formule d'invocation chasse toutes les pensées conscientes de sorte que ne reste plus d'autre but et objet d'adoration que Dieu, réalisant ainsi l'amour de Dieu, ce qui est le sens de *illâ'l-lâh.* La force de l'invocation est une caractéristique sur laquelle insiste N. Kubrâ, et qui sera reprise par ses successeurs. L'effet de l'invocation est aussi fonction de la force et de la concentration avec laquelle elle est pratiquée, car cet effet est physique et pas seulement mental[52]. N. Kubrâ prend argument de deux versets coraniques pour établir la correspondance entre l'invocation et le fer, afin de mettre en évidence la puissance de l'invocation qui doit briser la prison où le cœur est captif: l'obstacle est dur, il ne peut se briser que sous un coup violent porté par une puissante barre à mine. La pierre est le cœur, la langue de l'invoquant est la barre à mine et l'invocation le fer [*Traités*: 28].

---

52. C'est le cas en particulier de Simnânî qui, dans plusieurs de ses écrits, donne des descriptions très précises de la force qu'il faut déployer dans l'invocation et de son effet. Il semble que la plus ancienne description de la méthode de l'invocation, celle de Ghujduwânî la rapportant de Yûsuf Hamadânî, place aussi *lâ ilâha* du côté droit et *illâ'llâh* du côté gauche [*Die Fawâ'ih* : 203]. Il apparaît donc des parentés évidentes et de plus en plus prononcées, notamment chez Isfarâyinî, entre l'invocation pratiquée dans le milieu kubrawî et celle des Naqshbandîs. Mais l'invocation employée chez les kubrawîs semble à l'origine avoir été proche de la pratique de la Suhrawardiyya. Elle consistait en une invocation en deux parties (*dhikr-i hamâyil*), c'est-à-dire en faisant monter *lâ ilâha* du côté droit et faire redescendre *illâ'llâ* du côté gauche vers le cœur, comme le décrit Najm-i Râzî. Mais plus tard elle sera composée de quatre parties après l'instruction donnée par le Prophète au cours d'une vision au maître d'Isfarâyinî, Gûrpânî, H. Landolt, *Le révélateur des mystères*, p. 46.

La formule d'invocation

La nature de l'invocation est intimement liée à la formule d'attestation: *lâ ilâha illâ'llâh*, à la fois morphologiquement et sémantiquement. La coupure en deux de la formule permet de calquer le rythme de l'invocation sur la respiration, elle-même scindée en deux: inspiration et expiration, ce qui renvoie aussi à l'opposition entre ombre et lumière, monde d'en bas et monde d'en haut, souveraineté et condition créaturelle. La *Risâla al-sâ'ir* insiste particulièrement sur la valeur de cette formule comme protection dans la mesure où elle protège contre le châtiment et fait entrer dans le paradis, c'est-à-dire libère le cœur du corps. D'un autre côté la division en deux est négation puis affirmation, négation de la multiplicité des divinités et affirmation de l'unicité de Dieu. Cette division est le fondement de l'orientation vers le haut de l'invoquant, donc de la direction du voyageur. L'invocation fait apparaître le sens même de l'itinéraire mystique. C'est pourquoi N. Kubrâ indique que l'invocation est une lumière et qu'elle est ascension, c'est-à-dire qu'elle est le processus ascensionnel lui-même, non un principe, un simple point de départ ou une méthode. L'invocation est acte et non simple puissance, elle est comme une échelle déjà posée là et disponible pour le voyageur, tendue entre le puits ou l'océan de la nature dans lequel le cœur est immergé [*Traités*: 27]. L'invocation s'adresse en premier lieu au cœur, même si elle s'étage en fonction des organes spirituels: invocation de la langue, du cœur, et de la conscience secrète [*Éclosions*: § 33-39].

Le premier niveau est l'invocation par le corps. La description qu'en donne N. Kubrâ est très précise et, comme toujours, prend assise sur l'expérience. Lorsque le corps est complètement immergé dans l'invocation ce sont tous les membres du corps qui se mettent à invoquer, produisant une impression terrifiante. Les images dont se sert N. Kubrâ renvoient à des instruments de musique martiale, voire militaire. Il compare d'ailleurs l'invocation à un roi en marche à la tête de ses troupes [*Éclosions*: §33]. On retrouve là un trait explicité dans la *Risâla ilâ'l-hâ'im*, où N. Kubrâ montre que le cœur, même si le démon ne peut pénétrer en lui [*'Ayn*: 42a], est dominé par l'âme, laquelle est assistée par les armées de la passion, de la concupis-

cence, de la suggestion et du démon, combattues par la puissance de Dieu. L'invocation est ainsi une véritable arme de guerre dont se sert l'esprit pour libérer le cœur de la tutelle de l'âme. La division de la formule d'attestation définit la nature de la relation entre l'âme et le cœur, ou plutôt Dieu. Le principe en est la lutte pour la domination. L'âme cherche à s'émanciper de l'hétéronomie du cœur afin de parvenir à l'autonomie, c'est-à-dire l'affirmation de sa propre souveraineté. La situation existentielle de l'homme qui voit le cœur, ou l'esprit, capturé par l'âme implique la volonté de celle-ci de s'instaurer en idole. L'invocation, comme d'autres techniques spirituelles, a pour but de renverser l'ordre existentiel, conformément au projet de Dieu en l'homme, l'affirmation de l'unicité divine.

Le pouvoir de l'âme et la libération du cœur

Le pouvoir de l'âme dérive de la fascination du monde qui s'insinue par les cinq sens et stimule sa puissance. L'esprit est ainsi attiré jusqu'au plus bas du monde d'en bas et se trouve ligoté par l'âme qui le tient à sa merci. La technique d'isolement à l'égard des cinq sens a pour but d'obturer les moyens physiques de cette domination. La description qu'en donne N. Kubrâ est très matérielle, comparant le maître au médecin qui commence par isoler le malade des causes de la maladie afin de lui administrer ensuite le remède qui lui conviendra, perspective qu'exploitera le grand mystique djelvetî ottoman, Ismâ'îl Hakkı dans son commentaire du *Traité des dix principes*. La perspective de N. Kubrâ se situe dans le cadre d'une opposition forte entre corporel et spirituel, obscurité et lumière. S'il ne s'agit pas d'une discipline d'ascèse, attitude qu'il récuse, il faut tout de même considérer que l'on a affaire à une doctrine particulièrement suspicieuse vis-à-vis du corps, très différente de la conception, que l'on peut peut-être qualifier de shîrâzienne, d'un Rûzbihân Baqlî qui, au contraire, fait du corps le socle de l'expérience spirituelle en en exaltant la dimension spirituelle.

L'âme, cette entité en devenir, vise à soumettre le cœur à sa domination, à capter le pouvoir. La nature de l'âme est la revendication à la souveraineté, ou encore l'usurpation. L'immersion du cœur dans le corps entraîne *de facto* cette usurpation face à

laquelle le cœur apparaît particulièrement désarmé, comme s'il luttait contre une puissance qui a d'ores et déjà réussi. L'invocation en effet ne vise pas à construire une puissance du cœur. Il n'y a pas de symétrie entre la croissance de l'âme qui est à la mesure de l'attraction grandissante qu'exerce le bas-monde sur l'individu lorsqu'il ne s'en isole pas, et la réalité du cœur. Le cœur ne revendique rien d'autre que le renoncement au pouvoir, c'est-à-dire la soumission à l'hétéronomie, le refus de l'auto-affirmation et de l'autonomie, éléments qui appartiennent à l'idolâtrie. L'invocation tend à libérer le pouvoir de Dieu afin qu'il substitue sa loi à celle de l'âme. Il s'agit pour le cœur de nier le pouvoir de l'âme, pour laisser s'affirmer la puissance de Dieu, de dénouer les liens du monde dans lesquels l'âme le retient captif, pour saisir la bride de Dieu, comme ce fil d'Ariane qui lui permettra de sortir du labyrinthe du puits de la nature créaturelle. Cette référence à la bride ou corde de Dieu, assimilée au Coran, est une constante chez N. Kubrâ: «Seul peut sortir du puits de la nature un cœur qui s'agrippe de toute force à la bride du Coran et à la traîne de l'invocation» [*Traités*: 27]. Cette bride de Dieu c'est ce que perçoit le voyageur à un certain moment de son itinéraire. C'est une chaîne, dit N. Kubrâ, qui va du ciel au cœur et dont celui-ci tire une protection. Cette bride, ou cette chaîne est analogue à la lumière que Dieu fait descendre sur le cœur lorsque le voyageur s'est purifié et a atteint le sommet de la concentration visionnaire (*himma*) et constitue le lien secret qui unit Dieu à son serviteur [*Éclosions*: § 78]. Elle est la manifestation de la forme la plus subtile de l'esprit, la conscience secrète qui réunit la concentration visionnaire, laquelle accompagne le mystique tout au long de son itinéraire, et la puissance créatrice de Dieu. Sa manifestation est aussi la réalisation dans le voyageur de cette puissance créatrice qui est pour N. Kubrâ le signe même de la perfection spirituelle.

La négation de la souveraineté de l'âme sur le cœur qui fait d'elle une divinité est le premier effet de l'invocation. Elle est inséparable de l'affirmation de la divinité de Dieu. Il s'agit donc de passer de la divinisation de l'âme s'affirmant comme instance de pouvoir, à la simple divinité de Dieu, se tenant dans la discrétion de la plus grande proximité au fond de l'oubli dans la nature. C'est pourquoi à la prétention de l'âme à la souveraineté

qu'il faut nier par l'invocation s'oppose l'affirmation du pouvoir de Dieu lui-même. L'invocation a pour tâche de supprimer la loi de l'âme pour laisser s'affirmer le pouvoir de Dieu en soi, c'est-à-dire relier les particules de lumière qui forment l'existence de l'individu à la lumière de la beauté de Dieu dont elles émanent, étant entendu que seul Dieu est la lumière. Affirmer l'unicité de Dieu dans l'invocation revient donc à rendre à Dieu son bien propre, la lumière enténébrée par l'existence retenue captive par l'âme, qu'il suffit de libérer pour qu'elle s'élève par son désir propre vers la lumière du trône à laquelle elle s'unira. Dieu est pour cela assisté d'armées: le cœur, la science, le Coran, la tradition du prophète et l'inspiration. Le cœur n'est pas l'enjeu de la confrontation. Il est certes prisonnier de l'océan de la nature, mais il est d'ores et déjà l'allié de Dieu. Le véritable enjeu apparaît plutôt être l'âme, qu'il s'agit de soumettre à la loi divine et de faire grandir jusqu'à ce qu'elle soit pacifiée.

Le cœur libéré et le pouvoir visionnaire

Le résultat de l'invocation est la libération du cœur, le passage de l'enfermement dans le puits de l'éloignement à l'élargissement sur l'étendue de la proximité. Au creux où est caché et soustrait le cœur se substitue donc l'ouverture visible de l'étendue où se manifeste la vision. Le cœur libéré de l'abîme de l'éloignement se voit révélé son pouvoir visionnaire, sa dimension intérieure qui se trouve en fin de compte être plutôt ouverture, c'est-à-dire extériorité. C'est comme si la polarité entre intérieur et extérieur se trouvait inversée, la lumière ayant été cachée sommeillant dans le cœur se voyant réveillée et illuminant la demeure du cœur [*Traités*: 27]. C'est d'ailleurs tout le sens de la purification de l'âme appétitive. Celle-ci est encombrée d'une multitude de souillures qui l'emplissent de ténèbres. L'invocation a la vertu de faire paraître brusquement la lumière dans ces ténèbres et d'illuminer la maison de l'âme. L'invocation permet à l'âme de percevoir grâce à la perception visionnaire ce qu'elle contient. Elle est une véritable révélation de soi à soi-même, car elle permet à la fois de connaître les vices que l'âme se cache dans son obscurité naturelle et de les supprimer. Elle est donc aussi purificatrice, grâce à la lumière qui la consti-

tue, comme N. Kubrâ l'avait bien exposé à propos de la prière. En purifiant par la chaleur de la lumière et par la peur qu'elle inspire à l'âme, l'invocation semble anticiper la mort et a donc une portée apocalyptique autant qu'eschatologique. Elle fait naître l'âme à sa dimension supérieure par sa vertu propre qui est de s'élever. L'âme perçoit ses vices sous la forme d'animaux considérés impurs, dont l'énumération appartient à une typologie de l'impur et du pur comme à un bestiaire spirituel. L'âme est dès lors blâmante, identifiée à l'intelligence, et, par son application, à invoquer finit par provoquer la manifestation du «roi de l'invocation», cette lumière qui apparaît à l'invoquant et qui suscite sa frayeur tout en le forçant à invoquer spontanément, et dont la seule apparition suffit à supprimer ces animaux. Ensuite, à force de s'embellir, l'âme est pacifiée par la descente du roi en elle [*Éclosions*: § 39-40], ce qui comporte encore une fois une dimension eschatologique. La nature lumineuse de l'invocation constitue sa propriété ascensionnelle, la lumière ayant elle-même pour particularité de rejoindre la lumière divine qui est la seule véritable lumière. C'est aussi ce qui fait sa dimension royale et qui explique qu'elle a pour vertu d'expulser par sa présence lumineuse toute autre souveraineté que celle de la lumière divine.

L'invocation et la lumière

L'invocation est une mise en lumière, c'est pourquoi elle doit entraîner une expérience visionnaire. «Parce que l'invocation est une lumière, lorsqu'elle se rend maîtresse du cœur, le cœur en est illuminé comme le sont ses yeux de sorte qu'il voit dans les ténèbres ce qu'il ne voyait pas auparavant. C'est pourquoi l'homme qui tombe dans les ivresses du trépas voit ce que ne voit pas celui qui se trouve en sa compagnie» [*Traités*: 28]. La lumière qui naît aux yeux du voyageur lui fait dépasser la nature obscure de l'obscurité, c'est-à-dire qu'elle lui permet de percer à jour ce que cache la nature corporelle. Elle révèle aussi l'œil à lui-même en lui manifestant son pouvoir visuel, directement lié à la capacité de la concentration visionnaire de rendre présent ce qui est caché. C'est une anticipation du pouvoir propre au saint accompli de faire être les choses. Ce faisant, l'invocation

conduit le voyageur à devenir l'ami de Dieu, et Dieu à devenir son ami de sorte que ses prières sont exaucées. Là aussi réside le pouvoir communément attribué au saint dans le soufisme. Dieu le fait alors sortir de l'obscurité vers la lumière. On peut en ce sens parler d'un véritable iconisme de l'invocation qui fait naître au cœur l'image de sa perception visionnaire et ainsi le projette vers une forme supérieure en faisant paraître les lumières de l'esprit. Cette singularité de l'invocation est de fait liée à l'expérience de la beauté qui est, là encore, l'essence même de l'itinéraire spirituel pour N. Kubrâ, puisque l'amour est au-delà de la connaissance mystique qui la conditionne, et qu'il est fondé sur la perception de la beauté. À la différence d'un Rûzbihân Baqlî qui tend à placer au-dessus de tout l'expérience de l'audition, dont la part suprême est le silence de l'intimité avec Dieu, N. Kubrâ oriente plutôt son expérience spirituelle vers la vision, laquelle couronne son itinéraire. La perception visionnaire qui est celle de la concentration visionnaire, cette chaîne qui unit à Dieu, comprend cependant aussi une part auditive. Dans le présent traité, N. Kubrâ décrit dans le détail les différentes sortes de sons qu'entend l'invoquant en fonction du niveau qu'il a atteint [*Éclosions*: § 33-35].

L'invocation et l'audition

L'effet sonore de l'invocation se révèle dès le premier niveau, l'invocation du corps. C'est, comme cela a déjà été évoqué, le son d'instruments de musique martiale qui manifeste la présence du roi de l'invocation. L'invocation sème la terreur dans l'âme en lui annonçant ainsi l'arrivée de l'autorité, sorte d'entrée en matière dont N. Kubrâ a décrit les effets douloureux destinés à confirmer la sincérité du voyageur [*Éclosions*: § 34]. L'autre raison de ce bruit se rattache à la violence de l'invocation qui, rencontrant son contraire, vise à briser la prison du cœur et à arracher de l'âme ce qui l'encombre. Ces sons sont même si violents qu'ils contraignent le voyageur à tomber en prosternation devant la beauté de Dieu qui se révèle, et pourrait même provoquer sa mort [*Éclosions*: § 101]. La pratique constante de l'invocation exercée avec force par la langue produit une deuxième série de sons. La deuxième manifestation

sonore de l'invocation est une succession de sons naturels comme le murmure de la source, le feulement du vent qui frôle les feuilles des arbres. La perspective de N. Kubrâ est très classique: il considère les sons de la nature supérieurs à ceux qui sont produits par l'action des hommes. Il en donne une interprétation tout à fait différente de la précédente étape. Ces sons se manifestent lorsque l'invocation est établie dans l'ensemble des éléments constitutifs de l'homme. Celui-ci est en effet composé des éléments primordiaux de la nature, de sorte qu'en lui ce sont les substances de la nature qui se mettent à invoquer, participant ainsi à la mission de l'homme qui se trouve de par ce fait confirmé dans sa responsabilité à l'égard de la nature [*Éclosions*: § 35]. Mais ces sons sont encore extérieurs à soi en quelque sorte: l'arrivée du roi, les bruits de la nature.

La vision comme effet de l'invocation

La manifestation sonore de l'invocation entraîne la vision. S'ouvre alors sur le côté de la tête une ouverture vers laquelle descendent l'ombre du corps, le feu de l'invocation et la couleur verte du cœur. C'est la perception de la descente de l'invocation avec son cortège de visions qui est accordée au mystique. Le schéma est simple: l'âme est pleine de vices qui proviennent de l'attraction pour le monde d'ici-bas. L'invocation est comme un souverain qui doit prendre possession d'un territoire. Il s'agit donc d'abord de vider l'âme pour qu'elle puisse être remplie par l'invocation. Cette étape est précisément la descente de l'invocation à l'intérieur du cœur qui apparaît comme un puits, image déjà utilisée par N. Kubrâ pour désigner le corps ou la nature. À ce stade le cœur semble être rempli et l'invocation comme une nourriture à laquelle il aspire. N. Kubrâ compare le cœur à Jésus enfant, avide du lait de l'invocation du fait de sa nature. Le cœur est donc cet organe spirituel fait pour l'invocation et qui à force de pratique réclame toujours plus. Il y a une aspiration interne au cœur, en germe, qui se nourrit de l'invocation pour croître vers son but. En même temps le cœur apparaît très classiquement, comme un réceptacle vide, une enveloppe dont le vide nécessite d'être comblé par la présence divine. Le produit de l'invocation est encore une manifestation physique,

mais plus subjective: elle provoque des mouvements involontaires du corps, et le cœur se met à battre très fort lorsqu'elle est interrompue. Cependant alors que la manifestation sonore était auparavant positive, cette fois le son, le bourdonnement d'une abeille, apparaît plutôt comme un défaut, N. Kubrâ accordant une nette préférence à la vision sur l'audition. D'ailleurs la suite de la description des étapes de l'invocation ne signale que des visions. Si l'invocation s'élève d'elle-même, on peut aussi par négligence redescendre les étapes franchies auparavant, car le rang spirituel n'est jamais acquis, comme N. Kubrâ le rappelle en citant un propos de Junayd : « Si un véridique passe un million d'années à aller à la rencontre de Dieu et qu'il s'en détourne ne serait-ce qu'un instant, il perdra plus que ce qu'il a gagné » [*Traités*: 20].

L'invocation et la restauration du bon ordre

L'image du seau de l'invocation puisant de l'eau dans le puits du cœur, et la comparaison du cœur avide d'invoquer avec l'agitation de Jésus enfant réclamant le lait de l'invocation sont particulièrement éloquentes. On peut d'abord penser qu'il y a une dimension christique dans la pratique de l'invocation parce que, comme il a été mentionné, elle anticipe sur la mort en révélant au voyageur la nature de son être et en le faisant naître à son corps de résurrection. D'autre part l'invocation, comme le montre l'image de la chaîne, a une double dimension: ascendante et descendante. Elle descend dans le cœur qui en est le véritable siège et monte vers Dieu, à l'instar du fer qui descend frapper le roc, comme l'indique N. Kubrâ, voyant une parenté étroite entre révélation et invocation. L'invocation fait croître le désir dans le voyageur et stimule ainsi sa montée vers la descente de la lumière depuis le trône. Il y a, du reste, à travers la description qu'en donne N. Kubrâ, une véritable délectation de l'expérience spirituelle, et en particulier du désir qu'a le cœur de se livrer à l'invocation. Les mouvements ne sont ainsi que la manifestation de cette propriété de l'invocation qui apparaît comme une sorte de messager, ce roi qui domine le cœur, qui transporte le voyageur sur la monture des mots. L'invocation aboutit à la permutation de la réalité invocatrice et de la réalité invoquée.

La vertu de la lumière du cœur de s'élever à la rencontre de la lumière du trône pour s'y unir est la vertu de l'invocation de permuter les positions de l'invoqué et de l'invoquant dans un troisième terme : l'invocation.

Elle rend la santé au cœur malade en lui restituant sa véritable composition interne. La négation des attributs d'âme laisse la place vide pour la présence des réalités visionnaires, lesquelles constituent la vérité du cœur. L'affirmation de «excepté Dieu» permet au cœur de trouver la santé «par le renversement de sa composition primordiale et la stabilisation de sa composition par sa lumière et de sa vie par la lumière de Dieu». L'invocation transforme ainsi la nature du cœur par la vertu de la lumière qui se conjoint à lui et bouleverse sa composition interne. Elle produit une véritable métamorphose qui rehausse le cœur au niveau où l'esprit peut se manifester et ainsi rendre possible l'épiphanie de l'essence et des attributs. La terre de l'âme s'en trouve renversée de sorte que la réalité invocante permute avec la réalité invoquée. Il se produit une succession de ces réalités au sein de l'invocation qui n'est pas confusion mais alternance. «L'invoquant s'annihile dans l'invocation, et demeure l'invoqué substitut de l'invoquant» [*Traités*: 19]. La substitution de l'invoqué à l'invoquant est tout le sens de l'invocation, les deux lumières se confondant au point que le voyageur se voit encerclé par les lumières et s'anéantit dans l'invoqué dont il hérite la puissance créatrice. La manifestation de l'esprit est acquise par l'invocation. L'invocation véritable fait paraître les lumières de l'esprit dans le cœur, de sorte que l'esprit semble être l'intermédiaire par lequel Dieu manifeste ses lumières dans le cœur [*'Ayn*: 33a]. Il est véritablement l'organe de la réalisation du but de l'invocation, car il est comme une sorte de débordement extrême produit par la concentration visionnaire et qui se confond avec l'immensité du ciel dans lequel le mystique semble s'envoler[53]. L'esprit engloutit cette immensité de sorte que le ciel n'est plus la voûte qui couvre la terre mais une pure atmosphère au milieu de laquelle se trouve le voyageur. Il forme alors un

53. Ces observations de N. Kubrâ sont très proches de ce qu'affirme Bistâmî: «L'esprit du croyant est comme la lampe dans la niche qui brille dans le royaume angélique, parce que Dieu est existant dans l'essence même de celui qui regarde», *Shatahât al-sûfiyya*, p. 131.

cercle qui est, nous dit N. Kubrâ, le cercle de la puissance dont le voyageur est investi [*Éclosions*: § 44], et dont la connaissance du nom suprême est le signe le plus tangible. C'est aussi tout le sens de l'image du cœur sous la forme du puits d'où s'élève en le vidant l'invocation véritable, le bon discours, ou encore l'image du cœur vidé comme une outre de ses préoccupations mondaines, rendu disponible pour la manifestation des lumières qu'y projette l'esprit [*Éclosions*: § 104].

L'invocation et le pacte primordial

À ce propos Najm al-dîn Kubrâ décrit avec précision dans son commentaire coranique [*'Ayn*: 48b-49a] les six degrés de l'invocation à partir d'un verset du Coran bien connu: «*Invoquez-moi, Je vous invoquerai; remerciez-Moi et ne trahissez point*» [*Cor.*, II=152], Il y adopte une lecture particulière du verset en employant une méthode d'inversion du sens immédiat comme il le fait dans son *Traité des dix principes* lorsqu'il dit: «"*Invoque ton seigneur quand tu oublies*" [*Cor.*, XVIII=24], c'est-à-dire quand tu oublies ce qui est autre que Dieu comme cela se passe dans la mort[54].» Pour Najm al-dîn Kubrâ le sens de l'oubli ici est l'oubli de ce qui est autre que Dieu, et non la négligence comme on l'attendra normalement, ce que son commentateur ottoman Ismâ'îl Hakkı avait d'ailleurs très bien vu. Comme le dit Najm al-dîn Kubrâ: «L'invocation de Dieu par le serviteur fait partie des résultats de l'invocation du serviteur par Dieu à travers deux aspects. L'un est que le discours de Dieu adressé au serviteur: "*Invoquez-Moi*" est la parole prééternelle seigneuriale qu'Il leur a adressée avant leur existence. Et Son discours était réalité pour ceux qui invoquent Dieu, dans Sa science prééternelle. [...] Le deuxième est que Dieu leur a ordonné de L'invoquer en commençant le verset "*Invoquez-Moi Je vous invoquerai*" par la conjonction de conséquence, dans laquelle il y a antécédence et postériorité. Le sens en est donc "*Je vous invoque, alors invoquez-Moi*", comme Sa parole: "*Dieu sera satisfait d'eux et eux de Lui*" [*Cor.*, V=119; IX=100; LVIII=22; XCVIII=8] dans laquelle leur satisfaction

54. *Traités mineurs*, p. 18 ; voir à ce propos mon article «Les commentaires du *Usûl al-'ashara* de Najm al-dîn Kubrâ par Ismâ'îl Hakkı Bursawî et 'Abd al-Ghafûr Lârî», dans les *Actes* du Symposium Ismail Hakkı Bursevî, 26-27 mai 2000.

résulte de Sa satisfaction, ou encore comme Sa parole: "*Il les aimera et ils L'aimeront*" [*Cor.*, V=54].» Le lien que N. Kubrâ établit entre le discours primordial adressé aux purs esprits et l'invocation du serviteur, donne à celle-ci une dimension exceptionnelle qui dépasse largement le cadre de la méthode. Le discours primordial est un discours de réalisation qui donne forme réelle aux esprits avant même leur existence et conditionne par conséquent leur nature en leur donnant réalité dans et par l'invocation, de sorte qu'ils ne sont pas autre chose que cette réponse préétablie, déjà réalisée, adressée à Dieu. C'est d'ailleurs ce caractère préaccompli que marque bien le texte coranique dans une inversion caractéristique de la pensée de N. Kubrâ qui voit dans le monde d'ici-bas comme l'image inversée de l'autre-monde conforme à la construction en miroir de la création. L'inversion est le signe de l'existence préréalisée et du temps inversé. Le discours est accompli avant même que n'existent les esprits et conditionne leur mode d'être. Ce qui semble donc logique, à savoir que la demande des hommes à travers l'invocation conditionne l'agrément de Dieu, manque l'ordre d'antécédence véritable, puisqu'en fait c'est l'invocation de Dieu qui est première et conditionne celle des hommes. L'ordre coranique apparent peut abuser le lecteur pressé et peu au fait de la pratique du soufisme. Cependant il contient le *fâ'*, particule qui permet de renverser l'ordre apparent du texte porté en ce bas-monde et inverser la proposition en une véritable herméneutique qui fait naître le sens du renversement de la forme. L'invocation a donc un sens ontologique qui excède la seule pratique, ou plutôt qui hausse la pratique au rang de réalité ontologique déjà accomplie dans la science prééternelle et fait de l'homme ce pratiquant de la plus haute pratique, celle qui est union de l'invoqué et de l'invoquant, par la substitution de l'invoqué à l'invoquant.

L'invocation, dont on a déjà vu qu'elle était le mariage des deux lumières descendante et ascendante parce que la lumière est Dieu lui-même, ce Dieu que porte chaque cœur dans le secret de son destin, est aussi la remise de la réalisation à Dieu, qui en est l'initiateur. C'est pourquoi l'invocation est ce chemin descendant et ascendant, descendant dans l'audition de l'invoquant ascendant vers Dieu auquel tend l'existence du voyageur

spirituel, puisque l'existence n'est autre que Dieu lui-même comme l'affirme à maintes reprises N. Kubrâ dans son commentaire coranique. Cette ascension passe par les six étapes qui ponctuent la réalité interne de l'homme, si tant est qu'en tant que réalité prédéterminée, il est lui-même cette ascension toujours déjà accomplie. Il y a d'abord l'invocation de la langue puis celle des piliers, ensuite celles de l'âme, du cœur, de l'esprit et de la conscience secrète suivant l'ordre des organes subtils adopté par N. Kubrâ. À chacun de ces niveaux correspondent des grâces que Dieu accorde à l'invoquant en fonction de la nature profonde de chaque invocation. Celle de la langue par la ferme résolution entraîne le don de la sécurité; celle des piliers par la pratique des dévotions : le don des charismes; celle de l'âme par la quête de la soumission: la lumière de l'islam; celle du cœur par le changement des vices en vertus: l'immersion; celle de l'esprit par l'esseulement et l'amour: l'affirmation de l'unicité et la proximité ; celle de la conscience secrète par le libre don de son existence et l'annihilation: la contemplation et la surexistence[55]. À ce point l'invoqué, l'invoquant et l'invocation ne font plus qu'un, et N. Kubrâ reprend l'idée du papillon et de la flamme de la chandelle pour expliciter ce phénomène. «La chandelle dit au papillon: invoque-moi en toi-même, je t'invoquerai en moi-même. Alors le papillon invoque la chandelle en lui-même lorsqu'il s'abandonne à la flamme de la chandelle. Et la flamme de la chandelle invoque le papillon en elle-même en le consumant si bien que la chandelle l'invoque en elle-même en embrasant l'âme du papillon en elle-même. Ne reste alors plus de distinction entre la chandelle et le papillon. Si tu cherches le papillon tu trouves la chandelle et si tu cherches la chandelle tu trouves le papillon comme le dit le poème: Je suis celui auquel j'aspire et celui auquel j'aspire est moi; nous sommes deux esprits qui avons dissous notre corps; lorsque tu me regardes tu le vois et lorsque tu le regardes tu me vois. Lorsque le papillon a abandonné son existence à la chandelle il

55. Notons à quel point tout ce passage est en tous points conforme aux propos du présent traité de même que l'explication de l'unification de l'invoquant et de l'invoqué est ici l'expression de ce que N. Kubrâ expose dans sa *Risâla al-hâ'im*. Ceci est l'un des nombreux endroits du commentaire qui en justifient l'attribution à N. Kubrâ.

a gagné son but à travers l'existence de la chandelle» [*'Ayn*: 49a]. L'image de l'invocation, dont N. Kubrâ dit par ailleurs qu'elle est propre à la communauté de Muhammad, met en évidence la dissymétrie qui existe entre le voyageur/papillon qui doit faire volontairement le sacrifice de sa propre existence pour atteindre une autre existence, celle que lui confère l'objet de sa quête. Paradoxalement, c'est en quêtant sa propre mort que le voyageur surexiste d'une existence plus haute qui devient sa propre existence mais surélevée, accomplie. Il s'élève ainsi à son être de lumière dont la perception des phénomènes colorés au cours de l'ascension à travers l'invocation marque les étapes.

La gratitude et le retour à la source

Le but auquel parvient le voyageur en acquérant cette nouvelle existence implique donc et se résout dans la gratitude infinie qu'il doit dès lors à Dieu. La gratitude a deux aspects nous dit N. Kubrâ. D'un côté il s'agit de remercier Dieu à travers la condition créaturelle pour la vision de la grâce que Dieu a accordée au voyageur. D'un autre côté il s'agit de remercier Dieu pour le don généreux par lequel Il accorde avec libéralité son existence au voyageur à travers l'annihilation de son «existence métaphorique» puis la surexistence du mystique sous la forme de son être de lumière acquis à «l'existence vraie», celle que lui confère Dieu. Mais cette gratitude ne peut être qu'à travers la reconnaissance de l'annihilation de sa propre existence, à travers l'impossibilité d'une gratitude qui vienne de soi, ce soi supprimé et anéanti dans sa propre impuissance. C'est tout le sens de la tradition que N. Kubrâ attribue à David dans laquelle celui-ci dit à Dieu: «Comment Te remercierai-je alors que ma gratitude envers Toi est une grâce venue de Toi ? Et Dieu lui révéla: Maintenant tu M'as remercié.» La gratitude éprouvée pour Dieu est une grâce accordée par Dieu au mystique qui a atteint son but, qui a annihilé son existence sans contrepartie, en a fait la dépense avec prodigalité par amour pour Dieu. C'est tout le sens de l'idée de la mort volontaire qui consiste en une négation de la volonté en tant que telle, puisqu'il s'agit pour la volonté de vouloir ne plus vouloir, vouloir ne plus être cette existence factice, métaphorique, emprisonnée dans le monde de

l'être créé pour atteindre un niveau supérieur d'existence. L'invocation est l'échelle de cette annihilation attendue par laquelle le temps et l'espace se trouvent subordonnés au voyageur.

Comme il a été mentionné, l'invocation fait éclater l'ordre du temps puisque le premier membre du verset cité par N. Kubrâ exprime une conséquence, si bien que l'idée selon laquelle la conséquence est ce qui vient après est abolie. L'ordre de la succession temporelle comme fondement du rapport de cause à effet qui permet de penser la structure du monde et d'en percevoir une instrumentalisation est dès lors supprimé. Cette ouverture du temps dans les deux sens est la fin de l'irréversibilité du temps et permet donc de saisir dans l'invocation l'invoqué s'invoquant. Comme le rappelait le grand disciple et successeur de Jâmî commentant les *Dix principes* de N. Kubrâ, ibn 'Arabî disait que si celui qui se livre à l'invocation n'entend pas en même temps Dieu invoquer, son invocation n'en est pas une[56]. L'abolition de l'ordre usuel du temps est le fondement de l'idée de N. Kubrâ selon laquelle dans l'invocation l'invoqué succède à l'invoquant. Si l'invocation a pour vertu de consumer par son feu l'existence métaphorique de l'invoquant, elle fait de cette existence comme une enveloppe vide, ce puits qu'évoque à plusieurs reprises N. Kubrâ, qui peut dès lors être rempli par l'existence de Dieu. Il n'y a pas vraiment fusion au sens propre, mais plutôt comme l'exprime très clairement le maître, succession, substitution. C'est comme si en refermant l'ourlet de la robe du temps dont les franges pendent jusqu'au fond de la création, le premier invoquant, Dieu, se révélait à travers l'invocation dans sa créature. L'invocation occupe cette place centrale chez N. Kubrâ parce qu'au-delà d'une simple pratique elle fait accéder à cette surtemporalité, qui est le temps véritable dans laquelle la fin est déjà accomplie dans la science prééternelle. Or ceci n'est possible que dans la mesure où l'homme participe de l'existence divine, c'est-à-dire qu'il dépasse, conformément à l'intuition d'Abû Bakr Wâsitî concernant la nature de l'esprit, la simple dimension ontologique de la créature, et ne peut être réduit à l'être. La vision de N. Kubrâ n'est donc pas une ontologie, car celle-ci manque systématiquement l'objet de sa description, et y

56. N. Kubrâ, *al-Usûl al-'ashara*, p. 65.

voir un existentialisme serait encore plus hors de propos. Il y a simplement, comme l'avait très bien relevé H. Corbin, que l'une des bases de la réflexion de N. Kubrâ est qu'il faut que le connaissant soit homogène à son objet pour que sa connaissance soit réelle. Pour être plus précis on devrait aussi ajouter qu'il ne s'agit pas tant de connaissance pour N. Kubrâ que d'une expérience amoureuse, car pour lui la connaissance n'est en aucun cas le but cherché, contrairement à d'autres. Elle est en effet un préalable à la véritable dimension de l'homme, l'amour fervent pour Dieu qui s'accomplit sous la forme de cette croissance interne de l'être de lumière. Existant de l'existence divine par-delà l'être créaturel, l'homme est aussi cette lumière divine répandue en pluie sur l'être qui doit se libérer de la ténèbre de la nature pour rejoindre sa source, la lumière véritable qui n'est autre que Dieu.

L'expérience des lumières

On comprend pourquoi les degrés de l'invocation sont marqués par les lumières colorées qui sont à chaque fois les visualisations de l'ascension interne des organes subtils. En effet, l'idée que la vision est le niveau suprême de l'expérience spirituelle est fondée sur la notion de pacte primordial dans l'état primitif de l'homme qui précède l'existence, mais où il est déjà le témoin direct de Dieu comme chez Tirmidhî[57]. La nature lumineuse de l'homme enfermé dans son existence corporelle n'aspire qu'à retrouver sa source, sa patrie, et mue par sa tendresse pour la lumière d'en haut elle monte à la rencontre de celle-ci, laquelle se penche vers elle pour l'accueillir et se joindre à elle. Cette commune affection, cette sympathie éternelle qu'éprouve l'homme dans sa déraisonnable nostalgie provient de cette nature divine qui est en lui sous forme de la lumière, comme le rappelle N. Kubrâ dès le début des *Éclosions*. Tout le traité se donne d'ailleurs pour un effet de l'invocation, car si celle-ci est la méthode même, plus encore le chemin. Et ce Dieu que les

57. Voir à ce propos l'explication particulièrement claire de G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, Lille, 1996, pp. 80-81. Il ne manque pas de passages dans le commentaire coranique de N. Kubrâ qui ne fassent penser à Tirmidhî.

hommes recherchent dans leur nostalgie n'est pas ailleurs qu'au bout de ce chemin suivant de sa lumière l'homme au fur et à mesure de sa croissance. L'homme est cet esprit, ou cette lumière, Dieu aspirant à Lui-même, Dieu s'invoquant Lui-même à travers sa créature. C'est pourquoi l'homme est le lieu de la croissance de la lumière, que son existence n'est autre que celle de Dieu mais celle-ci en acte, temporisée, durant le temps que dure l'invocation divine dans son corps supprimé. La voie de l'invocation qui libère la lumière de ce monde de terre est donc cette alchimie par laquelle N. Kubrâ désigne sa méthode. Elle consiste à mourir volontairement à sa propre existence pour faire jaillir cette lumière qui est contemplation des univers, des océans de connaissance, présence à soi des lumières colorées qui jalonnent l'existence vraie du voyageur. La transformation alchimique de l'homme est un processus de sublimation, nous dit N. Kubrâ [*Éclosions*: § 48]. Par cette méthode l'esprit qui n'est autre que le ciel intérieur gonfle et croît jusqu'à dépasser le ciel et à s'identifier au cercle de la puissance.

L'esprit et la conscience secrète sont les agents de cette perception visionnaire. Cependant le lieu de cette contemplation est d'abord le cœur, cet organe singulier à la fois corporel et spirituel dont la grandeur et la faiblesse sont d'être comme le miroir ou l'eau pure qui reflètent tout ce qui se présente. N. Kubrâ en est intimement convaincu et ne cesse de le rappeler: le privilège de la nature humaine est d'être à la fois spirituel et empli de concupiscences, car c'est de sa passion que grandit l'amour, cette affection pour la hauteur de vue qui en font le réceptacle de l'existence divine. C'est une étrange lumière que ce cœur enfermé dans le cœur jeté dans les entrailles du corps: une lumière certes mais vacillante, en passe de mourir dans la langueur de son exil. Il faut enflammer, raviver, aérer cette lumière par l'invocation qui nettoie la maison souillée qu'il habite. Cette lumière du corps va donc capter les couleurs des lumières que l'invocation fait paraître, et se transformer pour leur devenir homochrome. Lumière, le cœur ne peut pas ne pas l'être, autrement il ne pourrait jamais contempler les lumières de sa propre existence, puisque, pour N. Kubrâ l'érigeant en principe premier, le semblable ne peut être connu que par le semblable. Le cœur doit donc, pour atteindre sa vraie vie,

devenir le même que ce qu'il est porté à contempler par l'amour qui constitue le fond de sa nature et le sens de sa création. N. Kubrâ donne des lumières une description détaillée par laquelle il rend compte de la constitution interne de l'homme. Il fournit aussi par là même une véritable méthode d'interprétation des états intérieurs et des progrès spirituels du voyageur. Le critère de cette évaluation des états intérieurs est «la balance du monde caché».

Au cours de l'expérience spirituelle arrive un moment où des lumières paraissent en face du visage du voyageur. La description de ces lumières est le produit de l'observation personnelle de N. Kubrâ, liée à la nature de sa propre exploration spirituelle. L'apparition de cette lumière est l'effet de l'invocation. Parmi ces manifestations lumineuses il y a d'abord l'apparition du cœur du voyageur en face de lui. Se produit comme un dédoublement entre le mystique et son propre cœur si bien qu'il peut visualiser celui-ci à plusieurs niveaux qui sont les degrés de l'ascension spirituelle. Le voyageur voit donc son propre cœur d'abord au-dessus de lui, puis en face de lui et enfin au-dessous de lui [*Éclosions*: § 14]. Cette coupure est la distance qui sépare le voyageur prisonnier de son existence métaphorique de sa véritable existence. La distance manifestée sous forme visible n'est donc autre que la distance du soi invoquant au soi invoqué, le premier étant appelé à s'évanouir dans le second. La manifestation lumineuse est donc le signe de la dualité qu'il convient de dépasser à travers l'ascension intérieure des sept montagnes de l'être du voyageur, dont le détail sera abondamment décrit par les grands maîtres kubrawîs, qu'il doit parcourir pour atteindre le ciel de la condition seigneuriale baigné d'une extrême lumière verte, la lumière de la vie du cœur[58]. La perception du cœur commence d'ailleurs sous la forme d'un puits en ruine, sombre, bref sous la forme d'une ténèbre ou d'une lumière noire, pour après seulement prendre la forme d'une lumière verte. C'est que le cœur est d'abord empli de démons qui l'enténèbrent et le ruinent. La lumière noire est donc l'occasion de l'épreuve et de la perte, de

58. C'est la plus haute lumière pour N. Kubrâ qui se distingue en cela de certains de ses successeurs comme Najm-i Râzî qui retient l'existence d'une lumière noire plus haute que celle-ci, Simnânî revenant à la position de N. Kubrâ, H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, pp. 149 *sq*.

la souffrance, qui doit être dépassée pour laisser advenir la pure lumière verte de la vie et de la puissance qui est le signe de la présence des anges et de la révélation apaisante qui emplit le cœur de compatissance.

La connaissance de soi: les lumières de l'âme

La perception du cœur en face de soi est aussi l'expression de l'enfermement du voyageur en lui-même, dans sa propre existence corporelle. La description que donne N. Kubrâ combine donc à la fois cette sorte d'éclatement qu'est la manifestation de la lumière jaillissant d'une source bien délimitée, et la notion d'ouverture. Ainsi l'invoquant éprouve l'effet de son invocation de manière physique : il sent l'invocation faire un trou sur le côté droit du cœur, au point qu'elle y laisse comme une trace visible, pour que la lumière puisse sortir et s'élancer vers la lumière qui descend du trône, c'est-à-dire l'esprit s'élever vers les présences divines [*Éclosions*: § 37]. L'invocation n'est donc pas seulement purification, émondage, clarification de l'intérieur du mystique, elle est aussi cette ouverture qui permet l'échappée du cœur spirituel et de l'esprit hors de la prison terrestre, hors du corps. Elle est cette puissance de feu que possède la lumière, comme le montre l'expression «feu de la lumière», qui consume l'enveloppe corporelle ténébreuse pour qu'éclose le joyau interne au mystique et qu'il naisse à sa propre lumière sous la forme du maître du monde caché[59]. L'invocation apparaît donc comme le moyen de la sortie des ténèbres de l'effarement de l'esprit se trouvant prisonnier de sa propre ignorance de lui-même. Elle permet le retour de l'esprit à lui-même dont les étapes intérieures ne sont que le progrès de sa reconquête et de son retour à lui-même.

La croissance interne du voyageur qui reconquiert les dimen-

---

59. N. Kubrâ note plusieurs fois dans son commentaire coranique que la spécificité de l'homme par rapport aux anges est qu'il se connaît. Cette connaissance, qui est donnée dès le pacte primordial mais oubliée, recouverte par les ténèbres qui épaississent l'existence de l'homme, est à la fois son existence reconquise et sa chute en deçà de cette existence. Chutant de l'existence au sens vrai il s'enferme dans une existence au sens métaphorique dont il doit s'extraire en traversant les voiles amoncelés sur sa fragilité [*'Ayn*, 23b].

sions de sa personne apparaît particulièrement bien dans le vocabulaire mystique lorsqu'il reprend la classification héritée du Coran, qui se complexifiera par la suite par ajout d'autres niveaux qui ne sont que des variantes du schéma primitif. L'âme est donc divisée en trois parties qui sont les degrés de sa propre croissance que l'on peut aussi assimiler aux centres subtils ou organes spirituels. Le mérite de cette classification est qu'elle insiste davantage sur l'unité de l'ensemble de ces centres que sur leurs différences. L'un des intérêts de la présentation de N. Kubrâ est qu'il décrit la manifestation visionnaire de ces trois phases de l'âme. À travers l'invocation, le mystique se perçoit à travers les différentes formes lumineuses de son être [*Éclosions*: § 41]. Dans un premier temps il va donc percevoir son âme appétitive qui croît et se modifie peu à peu au fur et à mesure du progrès de l'invocation. Elle est d'abord un cercle d'un noir absolu, de cette lumière noire qui est le signe de la présence en soi des démons qu'il faut chasser par la pratique d'une invocation ininterrompue. Puis elle disparaît, nous dit N. Kubrâ, pour réapparaître, éthérée, allégée, comme un croissant de lune qui se dévoile peu à peu[60]. Elle n'est pas encore présence à soi de la lumière. Elle n'est que matière clarifiée, décantation subtile qui laisse entrevoir quelque reflet de la lumière, le croissant de lune qui se lève et annonce le feu de la clarté solaire. Se présente alors le deuxième degré de soi, l'âme blâmante que N. Kubrâ assimile très classiquement à l'intelligence, dans la mesure où celle-ci a pour fonction de distinguer le bien du mal c'est-à-dire d'appliquer la loi. Cette âme blâmante a la forme d'un soleil rouge d'une lumière intense qui fait sentir sa chaleur jusque sur le visage du voyageur. Si ces deux premiers degrés ont une forme délimitée, le croissant de lune, le cercle du soleil, il n'en est pas tout à fait de même pour l'âme pacifiée qui peut varier et finit par se confondre avec le visage du mystique. Elle forme aussi un cercle. Mais tantôt elle est une source d'où jaillissent des lumières, tantôt elle est le propre visage de lumière du mystique qui semble être un miroir parfaitement limpide venant à la rencontre du visage de l'invoquant pour se fondre avec lui.

---

60. On voit à travers ces éléments l'importance de la contemplation des planètes qui forment un ciel intérieur soumis à des lois spirituelles dont les lois du ciel physique ne sont qu'un artefact.

Le plus haut degré de l'âme alterne entre la distance de mille étapes et la fusion avec soi-même. Cette fusion est aussi celle de l'esprit sacro-saint en soi avec le ciel par la concentration visionnaire. À ce stade le mystique perçoit au sein de sa propre lumière les merveilles des univers, perçoit en lui-même les multiples cieux internes du monde caché, tous plus extraordinaires les uns que les autres, nimbés de la lumière suprême, la lumière verte. C'est un voyage sans fin dans lequel il s'agit de ne consentir à aucune pose sous peine de perdre le bénéfice de ce qui est acquis, parce qu'il s'agit d'un voyage dans la pureté sans fin de Dieu, ce en quoi l'on retrouve l'idée maîtresse du voyageur kubrawî, ce mystique qui ne cesse de voler vers Dieu. La fusion des couleurs n'abolit cependant pas la distinction entre la lumière de Dieu et celle du mystique. N. Kubrâ prend la peine d'indiquer quelques éléments de discrimination. Il y a une lumière de Dieu spécifique. Le signe de la domination totale de cette lumière verte sur le cœur du mystique est qu'elle se présente d'un vert pur. Mais elle peut aussi être troublée par la force des ténèbres qui viennent du corps [*Éclosions*: § 12]. De même la lumière de Dieu peut se manifester en tant que telle sous une forme spécifique: celle d'un cercle sans point central révélant ainsi son caractère absolu et insécable [*Éclosions*: § 42] et qui est l'expérience de la vacuité absolue, de l'absence de centre dans l'existence divine insaisissable et sans cerne que reflète la formule «*lâ ilaha illâ allâh*» qui ne contient aussi, comme le note pertinemment Ismâ'îl Hakkı, aucun point[61]. À ce progrès de l'âme sous ses trois formes correspondent des lumières colorées en fonction des états spirituels [*Éclosions*: § 10]. Les toutes premières lumières à se révéler sont celles de la munificence qui emplissent le mystique de terreur et ont un effet physique: tremblement et agitation qui provoquent la prosternation spontanée, c'est-à-dire l'adoration sincère émanant de la présence du roi de l'invocation [*Éclosions* : § 17, 39].

Les lumières des états spirituels et le Coran

Les lumières des états se révèlent d'abord à l'horizon d'une vaste étendue. Il y a d'abord une lumière jaune, couleur infé-

61. Ismail Hakkı Bursevi, *Tuhfe-i Atâiyye*, p. 32.

rieure, qui est le signe de la faiblesse de l'âme. Puis le mystique peut voir une lumière trouble, encombrée de poussières que N. Kubrâ assimile à un feu qui manifeste la lutte contre les démons et l'âme appétitive. Des couleurs plus nettes sont les signes de l'élévation: le bleu est la couleur de la vie de l'âme; la couleur du feu, rouge, est le signe de la puissance de la concentration visionnaire; la couleur verte enfin est le signe de la vie du cœur qui comble le mystique de satisfaction, de sérénité et l'épanouit. Cette dernière lumière est le contraire de la couleur poussiéreuse marquée par la violence de la lutte contre soi-même. C'est la lumière de la réconciliation qui s'oppose à la lumière de la contradiction interne. Elle est l'indice de la stabilisation des états dans le cœur lorsqu'elle est durable. Elle n'est pas pour autant statique. Elle peut être trouble comme cela a déjà été signalé. Elle est surtout une source de lumière, un jaillissement ininterrompu d'éclairs et de révélations lumineuses dans lequel le mystique peut contempler les trésors du monde caché. Elle est certes la dernière lumière, nous dit N. Kubrâ, mais elle n'est pas limitée. Elle est au contraire effusion permanente, point de départ de toutes les expériences de connaissance qu'elle nimbe de sa clarté vitale. Elle accompagne ainsi les plus hautes contemplations, celles du ciel et de tout ce qu'il contient puis de cieux succédant à d'autres cieux [*Éclosions*: § 45]. N. Kubrâ accorde ainsi une grande importance à l'observation du ciel sensible comme du ciel intelligible d'où naissent les lumières perçues par le mystique et où se révèlent à travers les astres et les mansions de la lune les vérités cachées dans le Coran. C'est pourquoi se révèlent au sein même de la lumière verte des points de lumière rouge répartis selon un ordre particulier qui suscite et embrase le désir du voyageur [*Éclosions*: § 15].

Ces points peuvent être aussi les ceux de la grande intelligence qui se révèlent en face du front pour pouvoir être perçus par la petite intelligence, cette réplique en réduction de l'intelligence universelle. La révélation de ces points est la manifestation de la réalité du texte coranique dans sa multiplicité et sa subtilité, chaque sourate donnant lieu à une disposition spécifique des points dans le ciel interne du cœur dont N. Kubrâ donne certains schémas [*Éclosions*: § 52, 113]. L'observation du ciel révèle une lumière d'or et d'argent qui est celle de la sincé-

rité dans le ciel que N. Kubrâ perçoit comme un grand Coran [*Éclosions*: § 52]. Chaque planète donne lieu à une interprétation spirituelle: ce sont les planètes intérieures du mystique qui traduisent l'idée énoncée par N. Kubrâ que tout ce que perçoit le mystique de réalité, la terre, le ciel et ce qu'ils contiennent, est dans le mystique lui-même, dans ce puits d'où jaillit la lumière verte. La planète Saturne est la concentration visionnaire dans son voile au loin, Mars est la discorde et la cruauté, le Soleil est l'esprit et le cœur, Vénus est l'émotion, la gaieté et la joie, Mercure la science, et la Lune le corps.

Le visage, le cercle et le nom

Dans les descriptions des couleurs et des visions deux motifs reviennent systématiquement : le visage et le cercle. La perception visionnaire de N. Kubrâ met au centre de sa préoccupation la vision du visage, celui du mystique. C'est autour du visage que se situent les visions traçant comme une sorte d'orientation intelligible et visionnaire, le visage devenant le centre d'une projection multidirectionnelle. Il est d'abord le centre vers lequel les lumières convergent, et bientôt il est le centre d'où effusent les lumières. Il est comme une sorte de Ka'aba, signe visible de la place centrale du cœur dont Dieu dit qu'il est la seule chose qui puisse contenir sa compatissance. Il y a là une sorte d'iconisme qui hausse le visage au niveau du symbole et en fait la plus haute expression de l'idéal divin en l'homme, motif que ne manquera pas de relever et de poursuivre un prolifique disciple de N. Kubrâ qui fréquenta aussi ibn 'Arabî, Sa'd al-dîn Hamûya[62]. Le visage donne lieu à la description d'une sorte d'épiphanie. À travers le visage du mystique c'est en fait la face de Dieu qui se révèle sous la forme de l'autre soi. Dans un premier temps le visage assimilé à un cercle déborde de lumières qui jaillissent entre les deux yeux et les deux sourcils nous dit N. Kubrâ [*Éclosions*: § 52]. Ce jaillissement est tellement puissant que le visage du mystique semble disparaître sous les lumières au point que paraît en face de lui un autre visage semblable au premier, débordant de lumières mais recouvert d'un fin voile. Or, der-

62. Voir à ce propos H. Landolt, «Le paradoxe de la face de Dieu : 'Azîz-e Nasafî et le "monisme ésotérique" de l'Islam», pp. 18-19.

rière ce voile se trouve un soleil qui se balance, animé d'un mouvement de va et vient comme un soleil qui ne se coucherait jamais mais irait sans cesse du levant au couchant en une journée secrète qui n'aurait pas de fin. N. Kubrâ en donne l'explication: ce visage est celui du mystique projeté en contemplation et le soleil qui ne se couche pas est l'esprit qui illumine le corps de sa lumière pérenne. Le voile qui recouvre l'être de lumière du mystique est la distance qui le sépare de lui-même, cette distance infime qui peut devenir désespérément infranchissable lorsque le corps l'emporte sur l'esprit. La manifestation de l'être de lumière est la révélation visionnaire de l'égoïté du mystique. Si la quête spirituelle est expérience de la lumière c'est que Dieu est cette lumière qui se manifeste. La vision de la lumière illumine peu à peu l'ensemble du corps lorsque le voile se lève et laisse le mystique s'unir avec sa propre réalité lumineuse. Alors la vision envahit l'œil puis le visage, la poitrine et enfin tout le corps.

L'apparition de cet être de lumière transfigure le corps de sa présence parce qu'il en est comme ce noyau que N. Kubrâ évoque aussi dans son commentaire coranique. Lorsque l'invocation consume le noyau, elle le métamorphose par son feu et libère cet être de lumière qui est comme le corps de résurrection par lequel la promesse de la mort se réalise en prenant de vitesse le cours normal du temps [*'Ayn:* 15a]. En effet, nous dit N. Kubrâ, cet être est la réalité secrète de chacun d'entre nous qui est cachée en soi et ne nous quitte jamais. Il est à la fois le maître du monde caché, la balance du monde caché et le témoin du mystique. Ce témoin de soi constitué des lumières qui furent répandues sur la réalité corporelle lors de la création de l'homme prend donc les couleurs qui correspondent à l'état intérieur de l'individu. Noir, il manifeste la prédominance du corps qui l'enferme et le cache à son propre regard. Pure lumière il révèle l'avancement du mystique dans le ciel de son être. Il n'est cependant pas le reflet de soi. Il est plutôt la réalité même, celle dont la conscience et le corps ne sont en fait que l'imitation, la grossière ébauche toujours tentée par la parodie. La discipline spirituelle de l'invocation qui consiste à prononcer autant qu'à écouter aboutit donc à la vision qui libère notre intime réalité lumineuse prisonnière du corps. Elle vise à deve-

nir ce témoin, ce prééminent, comme le nomme N. Kubrâ, ce voyageur héritier de la lumière divine à travers le Prophète, qui contient l'ensemble des réalités du monde visible et du monde caché. Il n'abolit cependant pas la hiérarchie des choses comme en témoigne la présence du voile. Il n'est pas non plus dépourvu de corps puisque l'esprit paraît se balancer dans ce corps de lumière. Le dédoublement du visage du mystique révèle d'une part la nature profonde de l'égoïté du mystique qui, submergé par le jaillissement de tous les cercles de la Face divine, s'exclame: «Gloire à Moi ! Gloire à Moi ! Comme mon rang est immense!» selon le paradoxe de Bistâmî. D'autre part il indique aussi la distance et la dissymétrie qui existent entre lui et la Face divine elle-même, distinction qui s'exprime dans la retenue du «Gloire à Lui» [*Éclosions*: § 84]. Ce témoin est le guide intérieur du mystique, celui qui le conduit jusqu'au ciel caché où il se révèle tel qu'il est. Chaque mystique, en dépit du maître qu'il se doit de suivre en appliquant ses directives, est au fond guidé par un maître intérieur caché dont il n'obtient la révélation qu'au bout de son ascension céleste. Ce n'est qu'en renonçant à être lui-même, qu'il découvre finalement son témoin intérieur, c'est-à-dire sa véritable égoïté qui n'est autre que la lumière elle-même. Or, nous rappelle N. Kubrâ, la lumière est Dieu. Ainsi la notion du visage suggère que ce témoin intérieur n'est autre que la face de Dieu, sa face de lumière qui appartient aux envoyés et aux croyants, comme le note N. Kubrâ en citant deux versets coraniques, en un raccourci qu'il affectionnait tant.

L'expérience du témoin intérieur est celle de la face divine. Elle est aussi celle du nom. L'invocation est la mention continue de noms de Dieu. Il est donc tout à fait naturel qu'elle aboutisse à une expérience du nom divin. Ou plutôt N. Kubrâ, à partir de l'invocation du nom, développe l'idée que la contemplation de l'autre-monde, la maîtrise du monde caché par le témoin intérieur est la connaissance du nom de Dieu, car, dit-il: «L'autre-monde est le nom de Dieu» [*Éclosions*: § 129]. Ainsi la contemplation du monde caché avec toute sa géographie spécifique: océans, terres, cités, châteaux, ciel, astres, citadelles célestes et mansions de la lune, etc., est la perception de la multiplicité des mondes intérieurs du voyageur. Ce voyage est aussi en même temps le voyage dans la pureté divine de ce témoin de

soi purifié par le feu de l'invocation, autant que médiation visionnaire du nom divin [*Éclosions*: § 45]. La réflexion sur les cercles qui se manifestent dans le visage confirme ce que suggère N. Kubrâ. Au terme du voyage, des cercles apparaissent dans le visage du mystique. Ces cercles forment comme une sorte de visage idéal de soi. Ainsi deux cercles apparaissent pour les deux yeux [*Éclosions*: § 42]. Que l'on se tourne à droite ou à gauche ces deux cercles apparaissent de même. Ce visage est donc une présence englobante qui embrase le corps du mystique. De même apparaît le cercle de l'esprit en face du nez. En revanche ni la langue ni l'ouïe ne possèdent de cercles car ils restent lumière: une pluie de lumière pour la langue, deux points de lumière derrière les cercles des deux yeux pour l'ouïe. On a ainsi une distinction nette entre trois cercles et deux sources de lumière. Les yeux et l'esprit ont en commun d'être des cercles. Mais l'esprit est unique, à l'image de l'unicité de Dieu, tandis que les yeux forment deux cercles comportant un point en leur centre. À cela il convient d'ajouter un quatrième cercle: le cercle de Dieu qui paraît entre les deux sourcils et les deux yeux à l'endroit même d'où jaillit la lumière d'où se matérialise le témoin intérieur en face du mystique. Ce dernier cercle de lumière ne possède pas de point en son centre, ce qui signifie qu'il est tout entier centre et périphérie. Interprété en terme de face, la révélation de ce cercle totalise l'ensemble de l'expérience visionnaire possible de Dieu, si bien qu'il n'y a pas à chercher un au-delà de cette totalité, un centre ou une essence suprême. La parenté des yeux et de l'esprit avec le cercle divin comparé avec l'ouïe et la langue témoigne de la supériorité absolue de l'expérience visionnaire sur l'expérience auditive. La connaissance de Dieu est essentiellement une connaissance visuelle à laquelle participent certes l'invocation et l'entente, mais de façon secondaire comme pur écoulement de lumière, comme pure temporalité. À cet écoulement s'oppose l'expérience stable quoique sans cesse renouvelée de la présence visible et multiple du nom de Dieu dans le visage du témoin de contemplation. Est ainsi réalisée la promesse du fameux hadîth, dit des actes surérogatoires que cite N. Kubrâ comme but de l'invocation : «Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les actes surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime, et lorsque

Je l'aime, Je lui suis oreille, regard, langue, main et renfort, de sorte qu'il entend par Moi, voit par Moi, parle par Moi, et saisit par Moi» [*'Ayn*: 49a]. L'expérience de la face de Dieu apparaît donc comme l'expérience visionnaire de son propre témoin intérieur lequel est la présence à soi de la lumière divine elle-même corps de résurrection.

Le nom suprême: ses origines

Le nom suprême n'est pas une notion banale dans le soufisme. On la trouve certes mentionnée chez certains mystiques, mais, somme toute, assez isolés. Ce n'est en tout cas pas une notion fondamentale. Pourtant elle prend un tout autre relief chez N. Kubrâ. Comme on vient de le noter, c'est l'ensemble de l'autre-monde apparaissant dans toute la complexité de sa géographie subtile et de ses cieux verts sans fin, qui constitue le nom de Dieu offert en contemplation à son pur témoin. Pour N. Kubrâ, en effet, la connaissance du nom suprême est intimement associée à la sainteté. Elle en est même un critère essentiel dans la mesure où le saint est celui qui est investi de la puissance de Dieu grâce à l'invocation qui a purifié son cœur et où la puissance lui est conférée par la connaissance du nom suprême. Ainsi cette notion apparaît bien chez lui comme un élément central de sa conception du saint, et ce non pas pour des contraintes doctrinales, mais comme le résultat de l'expérience de l'invocation. L'invocation possède une efficacité qui ne tient pas qu'à l'accomplissement spirituel de l'individu. L'invocation est ainsi liée à la prière exaucée laquelle est l'un des privilèges du saint accompli. La connaissance du nom suprême est l'instrument de cette prière par laquelle le saint obtient ce qu'il demande. Dans le présent ouvrage, N. Kubrâ se réfère à Sahl Tustarî dont il affirme qu'il est le plus grand maître [*Éclosions*: § 99], comme dans son commentaire coranique où il est l'une des exceptionnelles mentions de grands maîtres soufis, avec Hallâj, que l'on puisse y trouver. La mention d'un propos de Tustarî sur la différence entre deux exclamations (*âh* et *âkh*) permet à N. Kubrâ d'introduire le problème du nom suprême.

Les sources disponibles rapportent effectivement que Sahl Tustarî aurait eu la révélation du nom suprême au cours d'une

vision lors de sa visite à Abadân, d'après son commentaire du verset: «*Dieu, il n'y a pas de divinité hormis Lui, le Vivant, le Subsistant*» [*Cor.*, II=255]. Tustarî dit: «Ceci est le suprême verset du Livre de Dieu, car il contient le nom suprême de Dieu. Il est écrit dans le ciel en une lumière verte formant une ligne unique de l'orient à l'occident. Je l'ai vu écrit ainsi lors de la nuit du destin. [...] Celui qui dit: *Il n'y a pas de divinité hormis Dieu,* fait allégeance à Dieu, et s'il fait cela, il ne peut lui désobéir en quelque chose qu'Il a ordonné ou interdite» [*Tafsîr*: 17]. Selon 'Abdullâh Ansârî, Sahl Tustarî aurait dit: «Une nuit que j'étais en joie je sortis au désert pour prendre l'air, et toutes les étoiles du ciel formaient le nom Allâh Allâh» [*Tabaqât*: 116][63]. Le même Sahl Tustarî indique, d'après Ibrâhîm ibn Adham, dans un fragment, que le nom suprême peut être rapporté «au nom qui appartient à la science divine» dans la sourate Yâsîn et qu'il suffit de l'invoquer pour être exaucé dans ses prières[64]. Cependant d'après Sulamî et Jâmî, Ibrâhîm Adham semble avoir appris le nom suprême d'un maître du Khurâsân nommé Dâwud al-Balkhî, et il aurait dit : «Il est dans mon cœur si grand que je ne peux le faire parvenir jusqu'à ma langue» [*Tabaqât*: 30, 34; *Nafahât*: 48]. De même Hujwîrî rapporte qu'il aurait appris le nom suprême par l'intermédiaire de Khidr en personne, ce qui l'aurait libéré de tout ce qui est autre que Dieu [*Kashf*: 130], mais il semble, d'après Sulamî, que Khidr soit intervenu à la suite de Dâwud pour lui confirmer que celui-ci lui avait appris le nom et lui expliquer qu'il ne fallait l'employer que pour le bien et pour avoir plus de courage et ainsi renforcer son désir de Dieu[65].

63. G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, p. 49. Une vision analogue est rapportée à propos de Bistâmî qui voit un jour une lumière jaune dans laquelle était écrite en une lumière verte la formule : «Il n'y a pas de divinité hormis Dieu, Muhammad est l'envoyé de Dieu, Abraham l'intime de Dieu, Moïse le confident de Dieu, et Jésus l'esprit de Dieu», *Shatahât al-sûfiyya*, p. 144.

64. *Fasl fî'l-Qur'ân*, in Kamâl Ja'far, *Sahl b. 'Abdillâh al-Tustarî*, pp. 373-4.

65. Al-Yâfi'î retient aussi l'initiation par Khidr dans sa longue présentation des débuts spirituels d'Ibrahîm ibn Adham, *Rawd al-rayâhîn*, pp. 521-22.

Allâh: nom suprême

D'après les *Éclosions de la beauté,* Sahl Tustarî aurait déclaré que *âh* est le nom de Dieu par opposition au nom du démon qui serait *âkh.* Il semble que la détermination de ce nom comme nom même de Dieu vienne de ce qu'il trouve un opposé très proche dans le nom du démon. Cette parenté est visiblement très importante. Elle manifeste la grande proximité de l'expérience spirituelle du divin avec celle du démoniaque et la possibilité de passer de la première à la seconde si le mystique ne reste pas vigilant et n'est pas guidé par un maître parfait. On peut aussi y voir l'indice de cette tendance très particulière dans le soufisme à percevoir en Iblîs un maître et le refus de N. Kubrâ à la suite de Tustarî d'envisager cette possibilité[66]. Toujours est-il que ce propos permet à N. Kubrâ de développer une première réflexion sur les lettres qui composent le nom de Dieu: Allâh. Il faut en retenir un certain nombre d'éléments: la parenté du cœur avec le *hâ*; le caractère immobile du *hâ'*; le fait que le *hâ* soit le nom suprême; enfin l'idée que les lettres précédant le *hâ* dans Allâh sont une introduction explicative qui permet en les parcourant d'atteindre le sommet du nom qui est *âh.*

Dans la *Risâla al-sâ'ir* N. Kubrâ indique que la formule d'attestation: Il n'y a pas de divinité hormis Dieu, contient le nom suprême [*Traités*: 50]. Il semble qu'Abû Yazîd ait lui aussi considéré que le nom suprême se trouvait dans la formule d'attestation, la connaissance de cette formule étant le sommet de la quête mystique[67]. Or le commentaire coranique qui lui est attribué mentionne que le nom suprême est *Allâh* dans le cadre d'une discussion pour savoir lequel de *Huwa al-hayyu al-qayyûm* et de *Allâh* est ce nom[68]. Il est donc tentant de penser que le

66. Pour cette tendance voir l'article de N. Pûrjavâdî, «Baraka-yi Hamadânî ustâd-i ummî -yi 'Ayn al-Qudât», in *Ma'ârif,* III, 1365.

67. Badawî, *Shatahât al-sûfiyya,* pp. 101, 109, 145. Cependant pour Bistâmî, il s'agit de se repentir de prononcer cette formule, car Dieu est au-delà des lettres qui la constituent et au-delà de tout instrument comme précisément le nom suprême peut l'être considéré, *ibid.*, p. 104.

68. C'est le même constat que fait le kubrawî 'Alâ al-Dawla Simnânî dans son propre commentaire de Coran : LXXXVII=1. En revanche, N. Kubrâ adopte une position différente de celle d'ibn 'Arabî pour qui le nom suprême est la formule *Allâh al-Hayyu al-Qayyûm* et non Allâh qui dépend de la sincérité;

nom suggéré dans le petit traité de N. Kubrâ est *Allâh.* Dans son commentaire du Coran, N. Kubrâ égrène une longue succession d'arguments à la suite de propos du Prophète en faveur de l'identification du nom suprême à Allâh[69]. L'un de ces arguments est à peu de chose près la reprise d'un propos anonyme rapporté par Sarrâj: «Le nom suprême de Dieu est *Allâh.* Si on en enlève le ***alif*** il reste *li-llâh* (à Dieu); si on ôte le premier ***lâm,*** reste *la-hû* (à Lui), sans que ne disparaisse l'allusion; enfin si l'on supprime le dernier ***lâm,*** demeure le ***hâ,*** et tous les secrets se trouvent dans le *hâ* car sa signification est Lui (*huwa*). Or, tous les noms de Dieu le Très-Haut, si l'on en ôte ne serait-ce qu'une lettre la signification disparaît et ne leur reste plus de possibilité d'allusion ni d'expression claire. C'est pour cela que seul Dieu porte ce nom» [*Luma'*: 89]. Il faut noter que cette idée était aussi celle de Ghazâlî comme le rappelle ibn al-Fanârî [*Misbâh al-uns*: 298]. N. Kubrâ relève aussi la composition du nom de Dieu: «Le nom Allâh est composé de quatre lettres et chacune correspond à une grâce telle que si ces quatre grâces n'étaient pas en relation avec les lettres, les existants n'auraient aucune existence pour fondement» [*'Ayn:* 5a]. Plus loin il revient sur la nature de ce nom en suivant la phrase de Sarrâj: «Si l'on en supprime une lettre, il reste toujours un nom de Dieu. Si tu supprimes le ***hamza*** (= a), reste *li-llâh* lequel est un des attributs de Dieu, car Dieu a dit: "*À Dieu appartient le royaume des cieux et de la terre*" [*Cor.*, V=120; XLII=49]; si tu ôtes le premier ***lâm,*** reste *la-hu* qui fait aussi partie des attributs de Dieu, car Il a dit : "*À Lui appartient le royaume des cieux et de la terre*" [*Cor.*, V=40; VII=158 ...]; si tu enlèves le dernier ***lâm,*** reste *huwa* qui est aussi un des attributs de Dieu, car Il a dit: "*Lui est Dieu le créateur*" [*Cor.*, LIX=24]. Lorsque nous avons réalisé que l'on ne trouve cette

---

toutefois il ajoute aussi que le nom suprême est composé des six lettres suivantes : *alif, wâw, zây, râ', dâl* et *dhâl,* al-Hakîm al-Tirmidhî, *Kitâb khatm al-awliyâ',* pp. 306, 310 ; voir aussi la pénétrante analyse de Mu'ayyad al-dîn al-Jandî, *Sharh fusûs al-hikam,* p. 71. En fait précise al-Fanârî dans son commentaire au *Misbâh al-uns* du disciple d'ibn 'Arabî, Sadr al-dîn al-Qunyawî, le nom suprême n'est pas un, mais il est quand même tenté de considérer que ce nom est Allâh, *Misbâh al-uns,* pp. 289 *sq.*

69. Dârâ Shikûh attribue aussi à Najm-i Râzî une argumentation fondée sur le Coran en faveur de l'identification du nom suprême à Allâh, *Sakîna al-awliyâ',* pp. 84 *sq.*

propriété dans aucun autre nom nous avons su que c'est le nom suprême» [*'Ayn:* 5b]. La seule différence entre l'argumentation de N. Kubrâ et la phrase rapportée par Sarrâj est le souci systématique de N. Kubrâ d'appuyer toutes ses affirmations sur des versets du Coran ou sur des propos prophétiques. Ainsi l'un de ses arguments renvoie à la formule d'attestation: «Le Prophète entra un jour dans la mosquée alors qu'un homme priait en disant: Ô mon Dieu je T'implore en ce que Tu es Dieu l'Unique l'Un, l'Infissible qui n'a pas engendré, n'a pas été engendré et qui n'a pas d'égal. L'envoyé de Dieu dit alors: Il a prié Dieu par Son nom suprême par lequel si on lui demande quelque chose Il l'accorde, et si on le prie par lui Il exauce» [*'Ayn:* 5a]. De même il invoque encore deux versets dans lesquels le nom suprême est censé se trouver [*'Ayn*: 5a-b]. L'autre particularité de ce que dit Kubrâ est le rapport qu'il institue entre le nom d'essence Allâh et les trois noms qu'il contient lesquels désignent des attributs, ce qui renvoie à l'idée qu'il énonce un peu plus haut selon laquelle les attributs sont internes à l'essence[70]. Or le nom suprême, Allâh, est le seul nom d'essence, les autres étant tous des noms d'attributs. Le nom suprême doit donc manifester par sa composition même ce rapport spécifique de contenu à contenant qui caractérise le rapport entre l'essence et les attributs.

N. Kubrâ se livre à une autre analyse complexe du nom Allâh qui repose sur les lettres qui le composent et confirme la précédente. Deux lettres sont de même nature et liées: les deux *lâm*; deux lettres sont différentes et séparées: le ***alîf*** et le ***hâ'***. Les deux dernières renvoient aux attributs respectifs d'extériorité et d'intériorité, et les deux premières aux faveurs d'extériorité et d'intériorité, ce qui donne cette alternance: extérieur, intérieur, extérieur, intérieur. Les deux *lâm* renvoient donc aux faveurs que Dieu accorde à Ses serviteurs. La faveur extérieure a deux significations: le don de l'existence après que le serviteur a été caché dans le néant et le fait d'être revêtu de la forme corporelle. La faveur intérieure a aussi deux significations : le fait de demeurer dans l'existence et le fait de se voir conférer le noble

70. Les mêmes réflexions sont énoncées par Abû Yazîd Bistâmî qui considère que le nom Allâh est le nom d'essence qui contient tous les autres noms et qui ne désigne que l'unicité, *Shatahât al-sûfiyya*, p. 107.

esprit. Ces quatre éléments résument finalement le sens du nom Allâh et renvoient tous aux étapes de la création de l'homme dans laquelle s'accomplit cette signification. C'est ce qui fait le pouvoir créateur du nom suprême, car, comme le dit N. Kubrâ, si ces quatre faveurs n'étaient pas liées à ces quatre lettres, les existants n'auraient pas d'existence [*'Ayn:* 4b-5a]. Les deux premières lettres sont donc l'apparition première de l'existence et sa descente jusque dans le monde corporel, tandis que les deux dernières lettres du nom de Dieu sont la permanence dans l'existence acquise par la remontée spirituelle vers Dieu qui aboutit à la manifestation des lumières de l'esprit. Ainsi le nom Allâh forme un cercle dont la dernière lettre est précisément le signe visible puisqu'il s'écrit en forme de cercle. Ce cercle est celui de la descente créatrice, visible par la forme, et de la remontée de la création, intérieure par la signification, vers son origine. Ce n'est donc pas un hasard si tout au long de son traité la perception visionnaire se matérialise le plus souvent dans des cercles, cercles de couleur localisés à divers endroits suivant le degré atteint.

Parmi les preuves que N. Kubrâ invoque pour l'identification du nom suprême il en est une qui repose sur la différence entre *Allâh* et *al-Rahmân*: «Le nom Allâh est plus haut que le nom le Compatissant (*al-Rahmân*), d'abord parce qu'il le précède [dans «Au nom de Dieu ...»], et ensuite parce que le nom le Compatissant désigne la perfection de la compatissance, tandis que Allâh désigne la divinité, la rigueur, la magnificence, la munificence et d'autres attributs. Ceci prouve que le nom Allâh est le nom suprême et celui que Dieu aime le plus» [*'Ayn:* 6a]. Cette argumentation n'est pas anodine parce qu'elle repose sur la différence entre le nom Allâh qui renvoie ici plutôt aux attributs de majesté et la compatissance laquelle est plutôt liée à ceux de beauté, même s'il est conduit à distinguer deux aspects dans celle-ci: *al-Rahmân* est un attribut de majesté et *al-Rahîm* un attribut de beauté. Si le nom suprême est Allâh c'est parce qu'il est le nom créateur par excellence en ce que la création se rapporte aux attributs de majesté. *Al-Rahmân* est un attribut intermédiaire entre la pure rigueur de l'essence et la pure douceur de la beauté, comme la majesté est intermédiaire entre l'essence et la beauté incréée. C'est pourquoi *al-Rahmân* tantôt anéantit par la

rigueur, et tantôt fait surexister par la douceur. D'un autre côté la proximité d'*al-Rahmân* avec Allâh est la possibilité même du retour de la créature au créateur par l'expérience de la beauté, et fonde par conséquent le sens de l'itinéraire mystique.

L'échelle du nom suprême

L'identification du nom suprême au nom Allâh implique donc une interprétation spécifique de ce nom. Allâh apparaît non comme un tout immobile et inscrutable mais bien comme un processus en soi. On peut d'ailleurs considérer que cette dynamique du nom contient par cela même la puissance du nom suprême. Le nom Allâh est un processus et un itinéraire ascendant, bref une ascension spirituelle ou *mi'râj*. C'est pourquoi l'on voit Khidr recommander à ibn Adham de demander par son intermédiaire l'accroissement de ses forces, de son courage et de son désir pour Dieu. C'est donc une sorte de stimulant qui excite le potentiel du mystique et lui permet de passer de la puissance à l'acte. Par l'union avec le nom suprême, nous dit Kubrâ s'accomplit une croissance interne du voyageur. Peu à peu il devient une Ka'aba, puis une seconde et enfin une troisième [*Éclosions*: § 104]. Ces trois Ka'aba sont d'une part le monde d'ici-bas et l'autre monde, la troisième étant quant à elle cet intervalle sans épaisseur, cette distinction imperceptible qu'est le cœur entre les deux, ce cœur devenu sain selon l'expression coranique, ce cœur qui est un entre-deux sans lieu réel, cette charnière que l'image de l'outre vide que N. Kubrâ reprend d'Abû'l-Najîb al-Suhrawardî rend si bien. C'est aussi le sens de l'affirmation de Sahl Tustarî selon laquelle les lettres séparées en tête d'un certain nombre de sourates sont le secret du Coran et forment le nom suprême [*Tafsîr*: 12]. Najm al-dîn Kubrâ en vient lui-même à identifier le nom suprême au *hâ'* final du nom Allâh en se référant à Sahl Tustarî qui l'aurait affirmé [*Éclosions*: § 99], l'idée que le *hâ'* est la quintessence du nom Allâh semblant d'ailleurs avoir été une position commune dans le soufisme comme le rappelle ibn al-Fanârî [*Misbâh al-uns*: 299].

L'explication du propos de Tustarî est hermétique. Elle se fonde sur une interprétation des lettres qui n'est pas sans rappeler celle qui se trouvait déjà dans le commentaire coranique tout

en étant plus lapidaire. N. Kubrâ relève de nouveau la parité du *lâm*. Les trois premières lettres sont réunies dans une même signification: elles servent à la définition, et appartiennent à l'univers de l'articulation, celui de la langue qui nécessite le redoublement et constitue une déperdition par rapport à l'affirmation par le cœur. L'articulation implique d'avance une chute par rapport à l'unicité qui appartient au cœur, une infidélité originelle. La distinction repose sur l'opposition du pair et de l'impair, du deux et du un, car le deux chute dans l'extériorité à l'égard du un, il est même sortie hors du un, ou pourrait-on dire encore transcendance, ou extase de l'un hors de lui-même. C'est donc à la fois une perte et une nécessité inscrite dans la nature même du nom de Dieu, le nom suprême, que de se perdre hors de lui-même dans sa manifestation à la créature. Car le nom suprême n'a de sens, à vrai dire, que comme donné, faveur accordée à la créature pour faire croître son cœur jusqu'à relier les parties séparées de la création en direction de l'existence. La seconde distinction opérée par N. Kubrâ repose sur l'opposition entre l'immobilité et le mouvement. Le *hâ* est le nom suprême à la fois parce qu'il est unique et parce qu'il est immobile, tandis que le *lâm* est mis en mouvement par son redoublement et prend les caractères du verbe, c'est-à-dire de l'acte. À l'immobilité première du principe enfermé dans son intériorité inconnue correspond le mouvement de la définition qui fournit à la fois matière à l'articulation et possibilité d'une compréhension consciente. Le début du nom Allâh constitue donc les trois étapes préalables à l'accession à l'*absconditum* divin. Alors que le créé est second par rapport à l'essence divine, il est premier pour le voyageur qui doit articuler par la langue la formule qui le fera croître jusqu'à la pure expression du cri, le souffle de l'invocation, le *hâ* qui monte spontanément de son cœur purifié comme une pure lumière tendue vers sa semblable descendue du trône. D'un autre côté l'explicitation du nom Allâh renvoie à la distinction entre le nom Allâh (= *hâ*), les deux noms de compatissance *Rahmân* et *Rahîm* (les deux *lâm* dont le premier reste immobile comme l'essence divine), et enfin la création ou pure extériorité (= *alif*).

Le cœur image du nom suprême

C'est pourquoi la multiplicité de l'articulation est aussi celle du monde, offerte comme instrument de l'ascension vers Dieu. Il y a en effet dans la création de Dieu, dans ces signes visibles malgré leur banalité un appel permanent à aller vers les signes cachés qui rompent par leur caractère inouï avec cette banalité, en sorte que la banalité du monde renvoie en permanence à sa subversion et est une preuve de la justesse de la perception mystique du monde [*Éclosions*: § 184], de même que l'expérience du monde est expérience de la proximité guidante de Dieu [*'Ayn*: 21b]. Le lien qu'établit N. Kubrâ entre le nom suprême et l'invocation laisse penser qu'il devait pratiquer l'invocation du nom Allâh et du nom *Huwa* (Lui), pratique qui devait faire partie de la discipline de l'ordre. Il se produit alors une sorte d'épure qui fait que peu à peu la langue se dépouille d'elle-même en se dépouillant de la pluralité des sons jusqu'à atteindre la pure et tranquille immobilité du *hâ*, qui se trouve être en même temps le concentré d'une puissance telle qu'il fait mourir le voyageur à lui-même et ressemble à la trompe de la fin des temps. Cette annihilation de la langue aboutit à la présence seule du cœur et de l'invocation qui en est comme la nature même et conduit celui-ci jusqu'au bout de lui-même, jusqu'à la conscience secrète et au-delà à la concentration visionnaire et à la puissance où il s'unit au nom suprême [*Éclosions*: § 103]. Le rôle du nom suprême dans la nature du saint tient à sa parenté avec le cœur. D'une certaine façon le nom suprême peut être compris en suivant attentivement N. Kubrâ comme le cœur lui-même. On en a déjà eu un avant-goût avec l'idée que le cœur est comme le *hâ*, à la fois unique et immobile. N. Kubrâ va encore plus loin dans la voie de cette similitude jusqu'à une sorte de fusion des deux dans l'expérience spirituelle que suscite l'invocation.

N. Kubrâ relève la ressemblance formelle entre le cœur et le *hâ* [*Éclosions*: § 100]. L'immobilité du *hâ'* est ainsi celle du cercle que forme le cœur. Or le cercle nécessite la référence à un centre. Le cercle du cœur est donc tout entier autour de lui-même, coïncidant avec Dieu comme le *hâ* autour de son incernable centre. Cependant le cœur ne peut être dit parfaitement

immobile, non plus que mu. Il tient des deux. Il est intermédiaire entre l'immobilité absolue de l'Un et le mouvement créaturel qui fonctionne toujours sur le mode du pair comme l'indique la référence à un verset [*Cor.*, LI=49-50]. Le cœur est cette fois-ci explicitement désigné comme un entre-deux, ni un ni deux, mais lien entre le un et le deux. Il est milieu, et son chiffre est le cinq[71], celui du *hâ* qui en émane et se projette toujours vers le haut vers l'Un et ne descend jamais. Il est le centre de la série des neuf chiffres dont est composé l'ensemble des nombres. Il en est comme le centre qui les répartit de part et d'autre en deux séries. À travers lui s'opère la jonction secrète entre les lettres et les chiffres. Le cœur est pour cela par nature orienté vers son centre, équilibre suspendu à l'orée de son vide intérieur, cette existence non créaturelle dont l'image est ce vide que cerne le cercle sans le définir. La situation du cœur est celle du nom *al-Rahmân* placé au plus proche de l'essence et précédant *al-Rahîm*. C'est pourquoi l'image la plus fidèle au cœur semble à N. Kubrâ l'outre vide d'où s'élance le nom suprême vers la solitude déserte de la pure divinité. Le cœur est fuite. Il est cette fuite hors du créaturel, le lieu dont il faut réaliser le vide en en annihilant le créaturel, réalisant par là-même ce constat d'Abû Yazîd Bistâmî selon lequel la tradition (*sunna*) dans l'Islam est d'abandonner le monde, et la pratique obligatoire de tenir compagnie à son seigneur [*Tabaqât*: 74]. Le cœur apparaît dès lors comme le centre de l'islam, l'orientation primordiale de l'homme projeté au-delà de sa dimension créaturelle vers son origine en Dieu. Paradoxalement c'est du cœur réduit à n'être que la subtile limite, la mince enveloppe qui permet d'identifier le vide, que monte la pure existence, de sorte que le mystique peut s'exprimer être sans cœur, celui-ci semblant échapper à tout lieu, comme l'a si bien déclamé Shiblî: «D'où posséderais-je un où ? moi qui, comme tu le vois, vis sans

71. Il faut noter encore une fois une parenté de la pensée de N. Kubrâ avec celle de Tirmidhî. Le chiffre du cœur qui est cinq renvoie implicitement aux cinq facultés propres au cœur qui permettent à celui-ci de percevoir la lumière divine qui se conjoint avec la lumière de la connaissance présente au cœur par le don de Dieu, G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, pp. 224-225 ; et du même auteur en relation avec la notion de *fitra*, *La conception originelle : ses interprétations et fonctions chez les auteurs musulmans*, pp. 53-56.

cœur et cours sans destination» [*Tabaqât*: 345]. Dépourvu de lieu, le cœur n'est à proprement parler nulle part, réduit à n'être que la limite intime de ce monde et de l'autre, de l'existence laissée à elle-même et du créaturel diffus. En cela aussi est réalisée cette mort volontaire qui est la discipline de N. Kubrâ. Vider son cœur de ce qui l'obscurcit en l'emprisonnant au fond du puits du corps, c'est épurer la vie de ce qui la rend terrestre. Il y a là comme une sorte d'opération alchimique qui sublime cette autre enveloppe qu'est le corps, le puits du corps, pour en faire germer la graine de l'esprit [*'Ayn:* 15a]. L'image du cœur comme puits est celle de la vacuité du pur cercle de la divinité se présentant sans centre comme simple circonférence aux yeux du mystique en contemplation. À travers cette image peut être saisie l'audace de N. Kubrâ suggérant la stricte adéquation du cercle du cœur et du cercle de Dieu jaillissant dans la forme du souffle primordial, la lettre *hâ* de forme circulaire. C'est tout le sens de la méditation de N. Kubrâ à propos de la vraie existence, celle dont vit le cœur retrouvé, qui n'est autre que la vie de Dieu, sur quoi nous reviendrons.

En s'abolissant, le voyageur laisse être la pure solitude divine, l'ipséité débarrassée de l'égoïté du mystique qui lui fait obstacle en occupant le centre du cœur. Alors le cœur est ce *hâ'* qui monte, ce souffle primordial qui n'est autre que le cri qu'exhale le mystique dans la vacuité de son cœur, lorsque celui-ci est irrésistiblement investi par son roi [*Éclosions*: § 101]. Le nom suprême n'est en somme rien d'autre que la simplicité extrême du cœur purifié, vidé du monde. Il en constitue la nature même, ce qui permet de comprendre pourquoi cette notion est aussi centrale dans la conception de l'expérience spirituelle chez N. Kubrâ. Le nom suprême est donné à chaque voyageur en fonction de sa connaissance [*Éclosions*: § 54]. Au cœur vidé de la préoccupation de l'égoïté se voit ainsi conféré la puissance du nom qui est composé de l'ensemble des lettres dont les réalités sont les manifestations. Il convient de vider le cœur de ce qui n'est pas l'existence divine pour que, devenu pure enveloppe, vide délimité par son incernable épaisseur, s'en échappe le souffle premier, ce qu'est finalement l'esprit, par lequel le monde accède à l'existence. Car le monde n'est que l'expression de ce nom qui jaillit du cœur. Celui-ci est donc le lieutenant de Dieu

sur terre au sens vrai. En effet l'homme n'est le lieutenant de Dieu dans le monde que par la connaissance qu'il a des noms que Dieu lui a enseignés, et non par sa dévotion qui est commune à toutes les créatures, comme nous le rappelle N. Kubrâ dans son commentaire coranique [*'Ayn:* 25a]. Par sa connaissance, le cœur croît jusqu'à l'amour de Dieu qui est l'aboutissement de l'expérience spirituelle, parce qu'il répond à l'amour de Dieu qui l'a précédé de sorte que les attributs de Dieu se reflètent dans le miroir des attributs de l'homme, et qu'illuminé par le feu de la lumière de son seigneur celui-ci en est le lieutenant sur terre [*'Ayn :* 21b, 23b]. Le cœur se trouve par nature disposé à la lieutenance dans la mesure où il est la source d'où monte le nom suprême vers Dieu. Il est ainsi investi de la puissance divine sur le monde.

La réalité intérieure du nom suprême

On pourrait donc croire que le nom suprême est une sorte de formule magique qu'il suffirait d'employer pour être exaucé, surtout que N. Kubrâ rapporte le cas d'Iblîs qui prie Dieu par le nom du seigneur après avoir été maudit et est exaucé en recevant le droit de mettre à l'épreuve les hommes [*'Ayn:* 8b]. De nombreux mystiques, dont Hallâj, se sont élevés contre cette conception, rappelant que la signification du nom suprême réside dans la qualité de la personne qui y a recours. Du reste N. Kubrâ indique qu'il y a deux fondements du nom suprême pour être exaucé. L'un est qu'il y a des bases et des conditions pour que la prière par le nom suprême soit acceptée: il faut ne manger que de la nourriture licite, et il faut prier avec une piété totale et la présence de son cœur. L'autre est que le caractère suprême du nom implique la vénération de Dieu par la pureté de l'intention et l'élévation de la concentration visionnaire dans l'invocation [*'Ayn:* 6b]. En effet si ce n'est pas le cas, l'invocation s'attache aux plaisirs du monde et de l'âme et la vénération dévie vers ce plaisir. Au contraire par la pureté, l'invocation, «la bonne parole», selon les termes de N. Kubrâ, gravit les étapes jusqu'à l'invoqué de sorte que l'invocation devient suprême et le nom de l'invoqué de même. Alors par la vertu de cette bonne parole, quel que soit le nom par lequel on l'invoque, Dieu

exauce la prière parce que l'invocation ne vise que lui [*'Ayn*: 6b]. N. Kubrâ rejoint donc en tous points d'autres mystiques comme Abû Yazîd Bistâmî ou Dhû'l-Nûn.

Pour Dhû'l-Nûn il semble que tout nom puisse être le nom suprême la clé étant la pureté du cœur: «Quand ton cœur sera devenu limpide, appelle-Le comme tu voudras, et ce sera le suprême nom de Dieu.» Le commentaire d'ibn 'Arabî va dans le même sens et rapporte des propos qui confirment son interprétation, comme celui d'Abû Yazîd Bistâmî, que cite aussi en partie N. Kubrâ. Pour Bistâmî, tout nom de Dieu est suprême: «Les noms de Dieu sont tous grands mais sois sincère et prends n'importe quel Nom que tu veux[72].» Un propos de Bistâmî ressemble beaucoup à celui de Dhû'l-Nûn: «Un homme demanda à Abû Yazîd de lui enseigner le nom suprême de Dieu. Il répondit: Il n'a pas de définition délimitée car il n'est autre que la vocation de ton cœur à Son unicité. Lorsque tu te trouveras ainsi, prononce le nom que tu veux et tu te rendras par lui jusqu'à l'orient et à l'occident ensuite tu reviendras décrire ce que tu as vu» [*Hilya*: X=39; Rûzbihân, *Sharh*: 125]. Ainsi le nom suprême semble être une formule qui permet au mystique de dépasser la création et de pouvoir s'y déplacer affranchi des lois de l'espace et du temps. La suite de ce propos est particulièrement instructive: lorsque l'on demande à Bistâmî de quelle sorte de station il s'agit, Bistâmî répond: «Cette station n'a pas de qualité déterminable, mais elle est à l'image d'un miroir qui aurait six côtés de sorte que lorsque Dieu souhaite regarder sa création, Il regarde vers cet homme qui est Son miroir, voit en lui Sa création et dirige leurs affaires» [*Shatahât*: 160]. La connaissance du nom suprême s'identifie dans ce passage avec le mystique lui-même qui devient le miroir de Dieu, de sorte qu'il devient en personne ce nom suprême ce qui explique que Bistâmî considère que c'est la purification intérieure qui constitue en soi le nom suprême et non une formule magique, ce qui n'est pas sans rappeler ce qu'aurait dit le grand pôle mystique maghrébin ibn Mashîsh à Abû'l-Hasan al-Shâdhilî: «Le nom suprême est toi-même [*var.*: en toi]» [*Die Fawâ'ih* : 141]. C'est d'ailleurs tout le sens du propos de Bistâmî que rapporte N. Kubrâ [*Éclosions* : § 121].

72. *La vie merveilleuse de Dhû'l-Nûn l'égyptien*, pp. 306-307.

Le cœur, ce fragile miroir

Le miroir aux six côtés est ce gnostique par lequel Dieu contemple la création, il est cet intermédiaire, ce cœur croissant dont parle N. Kubrâ. C'est qu'en effet le cœur est pour N. Kubrâ un organe subtil double, à la fois spirituel et charnel, sensible aux influences extérieures, ce pourquoi il n'a pas de contenu propre, pas d'essence descriptible. Il est comme il a déjà été dit l'intermédiaire, l'entre-deux qui se retourne en tous sens, selon une représentation commune dans le soufisme. Il est miroir, comme le suggérait le propos d'Abû Yazîd Bistâmî, une sorte de capacité de conférer une forme aux choses au sein de lui-même, quelque chose comme une faculté imaginale [*Éclosions*: § 13]. Il est à la fois ce en quoi les deux ordres de chose se reflètent et une lumière captive dans le puits du corps qu'il convient de libérer de l'obscurité qui le corrompt du fait de son extrême porosité, de son aptitude naturelle à apprendre qui fait de lui aussi paradoxalement le seul apte à la lieutenance divine en recevant de Dieu la connaissance des noms, la révélation prophétique, etc. Sa supériorité absolue sur l'ensemble des créatures est sa faiblesse par rapport au monde créaturel, ce pourquoi il est celui qui a à reconquérir sur lui-même, en niant son moi, son intimité avec Dieu, son rang intermédiaire entre le créé et l'existence. De même que le cœur purifié était le nom suprême jaillissant à la rencontre de Dieu, il est la lumière ascensionnelle qui gravit l'échelle de la création du fond du corps pour s'unir à la lumière seigneuriale qui descend du trône. La nature changeante du cœur est la clé de la connaissance mystique. La transmutation des états fait monter le voyageur d'étape en étape des lumières de la condition créaturelle jusqu'aux lunes de la condition seigneuriale puis aux contemplations de la divinité de sorte que ces contemplations se présentent au cœur sous une forme subtile. Le cœur est par excellence le lieu de la vision et la retraite est la pratique qui révèle le mieux sa nature visionnaire. Elle lui permet de montrer sa vraie nature: être un miroir, en le débarrassant des ombres accumulées en lui. Car il est aussi comme une tablette sur laquelle se dessinent les choses du monde. Il se dépose à sa surface par la fréquentation du monde et la compréhension du monde par la raison. Savoir s'y prendre

avec le monde multiplie l'obscurcissement du cœur, d'où la nécessaire réclusion dans la retraite, qui permet de devenir étranger au monde, et d'isoler le cœur de ce qui l'encombre et salit le miroir de son étrangeté en y produisant de la rouille [*Éclosions*: § 96]. Il y a cependant un au-delà de la vision du cœur. La vision finit par disparaître elle-même par l'effacement du cœur dans la vision de l'essence et sa stabilisation par l'œil de la divinité [*'Ayn*: 38b]. Passer au-delà de la vision est une nécessité requise par l'affirmation de l'unicité car, comme le montre N. Kubrâ à travers tous ses récits de vision, celle-ci implique toujours une distance, une séparation entre le sujet qui perçoit et l'objet perçu, c'est-à-dire le maintien de la dualité. La vision pour capitale qu'elle soit chez lui n'est pas vraiment le but ultime de l'expérience spirituelle. Elle est dépassée et accomplie à travers le pouvoir créateur du saint investi de la puissance de Dieu.

Le corps et le primat de l'existence sur l'être

Le corps est aussi l'objet d'une vision. C'est un puits sombre en proie aux démons, aux appétits, délabré et malade du fait de la maladie du cœur corrompu par le monde d'en bas [*Éclosions*: § 14]. Mais par la transmutation des états obtenue par les techniques d'invocation, de jeûne et autres, la lumière du cœur l'illumine, une lumière verte qui finit par envahir la totalité de cette enveloppe corporelle si bien qu'il devient le lieu où se manifestent les anges et la compatissance, la révélation apaisante [*Éclosions*: § 18; *Traités*: 27]. Le corps est une ténèbre propre à l'homme qui enferme celui-ci dans sa propre obscurité. En effet l'homme entretient avec Dieu un rapport de co-naturalité: il est une lumière émanée de Dieu enfermée dans une enveloppe de ténèbres, ou plutôt qui s'enferme dans sa propre ténèbre [*Éclosions*: § 2]. Mais cette obscurité semble comme contaminer la lumière issue de Dieu de sorte que c'est en tant qu'il aspire à Dieu, en tant qu'il réalise en lui l'aspiration qui est un attribut de Dieu, que l'homme peut être au sens vrai une lumière qui monte rejoindre la lumière divine qui descend vers lui depuis le trône, ce qui est la vocation même de l'invocation [*Éclosions*: § 47]. C'est d'ailleurs la force de l'aspiration du cœur libérée par

l'invocation qui attirera et fera éclore en bénédiction la descente de la lumière du trône pour se joindre à elle en une véritable union amoureuse. Cette double situation de l'homme, occulté dans sa propre obscurité sitôt que manifesté comme esprit, l'installe au premier rang des créatures parmi les gens du tourment, comme l'indique tout le début du commentaire coranique. Cette difficulté à sortir de sa dimension créaturelle est aussi au cœur de la démarche du maître du Khwârazm: insistance sur les difficultés de la voie et les exercices spirituels, discipline fondée sur la mort librement choisie par sa propre aspiration [*Usûl*: 37].

L'idée d'une antécédence de l'existence par rapport à l'être créé avait déjà été suggérée par Abû Bakr al-Wâsitî et reprise par Rûzbihân Baqlî sans être pour autant clairement perçue. Elle est rendue nécessaire par l'importance qu'ils accordent à l'esprit, et l'on peut penser que la même exigence conceptuelle a guidé Najm al-dîn Kubrâ dans la répétition de ce motif. Comme le dit Wâsitî: «Dieu a rassemblé la majesté et la beauté par la détermination de la théophanie de la surexistence. Les esprits sont apparus entre ces deux déterminations» [*Mashrab*: 7]. Il distingue aussi un esprit doué de vie et un esprit qui perçoit la lumière [*'Arâ'is*: 365b; *Mashrab:* 14; *Sharh:* 301, 303-305][73]. Rûzbihân rapporte ce propos qu'il fait sien: «L'esprit n'est pas issu de l'être car s'il était issu de l'être, ce serait pour lui une humiliation» — On demanda: «D'où provient-il alors ?». Il est issu d'entre Sa beauté et la sainteté de Sa majesté, par l'observation de l'ordre. Il le recouvrit de Sa beauté, Il le fit tourner autour de Sa beauté, Il l'enveloppa de Sa paix, et le fit vivre par Sa parole. Il est donc affranchi de l'humiliation du «*Sois !*»[74]. Le propos n'est pas toujours attribué à Wâsitî, mais il reflète parfaitement sa conception, puisqu'il dit que l'esprit est apparu avant la conjonction des deux

73. P. Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, p. 101.

74. Kalâbâdhî et 'Ayn al-Qudât Hamadânî attribuent ce propos à Abu Bakr Qahtabî, mais N. Kubrâ, qui le connaissait donc, le rapporte à Abû Bakr Wâsitî, *al-Ta'arruf*, p. 68 ; *Tamhîdât*, p. 150. Ce propos est en tout cas particulièrement important car on le retrouve jusque chez Mullâ Sadrâ, dont on sait l'importance de la réflexion sur l'existence, qui l'invoque à l'appui de l'assimilation de l'esprit au Sois créateur, *Le révélateur des mystères*, int. H. Landolt, pp. 57, 106 n. 152.

lettres qui forment le mot: ***kun*** ! (Sois !). Cette conception n'était pas partagée par tout le monde, notamment, comme le relève Rûzbihân, par Kharrâz qui considérait que l'esprit était créé. Najm al-dîn Kubrâ qui connaissait ce propos en partie est là l'héritier d'une conception qui remonte peut-être à Hallâj et qu'a effleuré Rûzbihân à la suite de Wâsitî [*Éclosions*: § 48]. Les attributs de majesté, ou de rigueur gouvernent l'acte créateur qui arrache le possible à son néant, tandis que les attributs de beauté sont le façonnage de la création du sein duquel les gens du tourment doivent s'élever jusqu'à leur patrie d'origine. C'est pourquoi le mot créateur ***kun*** est composé de deux lettres comme le note à son tour N. Kubrâ, et ne pourrait se réduire à une seule à la différence de ce que soutient Tirmidhî[75]. C'est tout le rôle de l'éducation mystique par l'interprétation des lumières. C'est que l'existence est manifestation, révélation tandis que la création est occultation, selon le principe que toute chose, tout nom a un extérieur et un intérieur, un sens apparent et un sens caché. Le sens de la création implique du fait de sa substance même une herméneutique. Le processus créateur est la descente du sens dans l'obscure nuit du corps d'où il faut la ramener à sa réalité par l'éducation spirituelle.

C'est du fond même de la nature créaturelle, du corps obscur que doit s'élever la lumière, de ce corps qui possède la plus belle constitution parce qu'il émane de l'attribut de beauté et qu'il est l'expression de l'amour divin. N. Kubrâ, logiquement, placera donc l'amour fervent (*'ishq*), l'amour qui part du plus créaturel, au-dessus de la connaissance mystique conditionnée par celle-ci, à l'inverse d'un Rûzbihân pour qui l'amour increé (*mahabba*) est la condition de la connaissance. N. Kubrâ a une conscience aiguë du rapport entre la matière et l'esprit, entre l'obscurité et la lumière. Sa discipline est fondée sur cette opposition. Il y a là comme une sorte de drame intérieur, une perception tragique du rapport du serviteur à son seigneur. C'est tout le sens de l'étonnante triade que décrit N. Kubrâ: l'essence divine ou *Allâh*, le Tout-compatissant (*Rahmân*), le Très-compatissant (*Rahîm*). Rahmân est «L'intermédiaire entre la pure rigueur de l'essence et la simple douceur; tantôt il s'attache à annihiler par

75. G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, pp. 186-7.

la rigueur, tantôt il se consacre à raffermir par la douceur» [*'Ayn:* 7b]. C'est pourquoi dans la compatissance l'aspect de toute-compatissance est le plus important et le plus proche du nom suprême de Dieu, Allâh. N. Kubrâ a une conscience tragique du sort de l'homme, marqué par le duel entre le mal absolu qu'est le néant et le bien qu'est l'existence. Il est marqué par le dualisme entre la lumière et l'ombre, car la lumière véritable est Dieu, tandis que le créé est ténébreux et la perfection que la créature peut atteindre se trouve dans la servitude lorsqu'elle sort de l'obscurité de son égoïté pour aller vers la lumière de l'ipséité [*'Ayn:* 11b].

La concentration visionnaire

Cependant l'expérience spirituelle produit aussi une transmutation du corps [*Éclosions*: § 29]. Il y a une ressemblance très grande entre le cœur et le corps. De même que le cœur est double, spirituel et charnel, le corps vil et bas et doublé d'un corps subtil et noble. Encore une fois l'explication de N. Kubrâ est simple en ce qu'elle fait appel à l'expérience commune, en l'occurrence celle du rêve, comme il démontre la force créatrice de la concentration visionnaire par l'effet de la peur qui peut faire prendre corps à nos pires appréhensions. Le corps noble est capable comme dans le rêve de faire tout ce qui se révèle impossible dans le monde physique. C'est que ce corps est entièrement au service de la concentration visionnaire et perçoit par son pouvoir ce que le corps épais ne peut envisager. L'invocation purifie le corps qui devient si subtil qu'il se déchire pour laisser s'évader de lui une lumière, la lumière verte de la vie du cœur animée du désir de la lumière divine, et se projette dans un élan d'amour vers cette lumière jusqu'à se confondre avec elle et engendrer l'esprit qui projette dans le cœur les visions qui l'enflamment [*Éclosions*: § 47-48]. Le corps envahi par l'esprit en est comme transfiguré et devient tout entier vision, aussi bien l'œil que les membres [*Éclosions*: § 49]. Le corps, lumineux de la lumière divine, se révèle alors à lui-même selon le rang qui est le sien. La concentration visionnaire lui permet de se projeter hors de lui-même sous la forme qui lui correspond: noir au début de l'itinéraire spirituel, il est lumineux à la fin. C'est le

double du voyageur, son témoin dans le ciel «la balance du monde caché» [*Éclosions*: § 49] comme Junayd déjà l'avait pressenti[76]. Il y a même une multiplicité de corps qu'il faut traverser pour atteindre ce stade où le corps devient limpide comme le récipient de verre cité dans le Coran qui laisse transparaître la lumière qui n'est au sens propre rien d'autre que Dieu lui-même [*Éclosions*: § 85, 50].

Révélation de l'ipséité

La croissance interne du cœur entraîne à sa suite le corps et le révèle à lui-même en en projetant la réalité en face de lui. La «balance du monde caché» est comme la rencontre du moi sanctifié du voyageur, de son corps angélique, son corps de résurrection, ce qui n'est pas sans rappeler le motif de la rencontre de la Daena dans le mazdéisme. Ce témoin intime est «le soleil du monde caché que l'on nomme aussi le guide du monde caché, le maître du monde caché, la balance du monde caché, le soleil du cœur, le soleil de la conviction, le soleil de la connaissance mystique, le soleil de la foi, le soleil de l'esprit de nature spirituelle qui est l'âme énonciatrice» [*Traités*: 29]. Cette vision de soi sous forme lumineuse est le signe même de l'avènement de l'ipséité. D'abord ipséité du voyageur se percevant lui-même à travers l'ensemble des réalités créées dans la limpide clarté de sa nature retrouvée, puis effacement de son ipséité pour laisser advenir l'Ipséité même, la seule existence, la lumière divine, dont le voyageur n'est que le simple passage rendu limpide à force de souffles pour inonder la création. Le cœur, centre de l'orient et de l'occident, centre où sont unis le levant et le couchant, ces deux orientations fondamentales indifférentes à l'unicité divine, n'est autre que la Ka'aba [*'Ayn:* 40a]. C'est le cœur comme vide, seul espace que puisse occuper la face divine. Lorsque «le soleil des attributs de la majesté s'est révélé, éclipsant les étoiles des attributs de la beauté» le roi de la vérité s'empare des royaumes de la nature du lieutenant, réalisant l'attente de la fin des temps, de sorte que le serviteur s'anéantit dans la Ka'aba de l'*apudséité* et que ne demeure plus que la divinité [*'Ayn:* 40a]. La discipline du vide consiste à

76. Junayd, *Enseignement spirituel*, p. 198.

rendre le cœur translucide, absent à lui-même comme invisible face à la toute existence de la lumière. La quête de la mort n'est dès lors que la quête de la plus grande discrétion. Etre le témoin discret de l'existence divine, c'est s'absenter de soi-même, pour être comme le verre existant et pourtant invisible. C'est que le voyageur est le sanctuaire du divin, sanctuaire démultiplié, lieu de prosternation répété au long de l'échelle de son ascension. Le sanctuaire de l'âme est adoration et dévotion, celui du cœur est affirmation de l'unicité et connaissance mystique, celui de l'esprit est désir et amour incréé, celui de la conscience secrète est observation et contemplations, et celui de l'arcane est à la fois se livrer à l'existant et abandon de l'existence [*'Ayn:* 40a].

L'expérience du cri

L'expérience de la manifestation du nom suprême est l'expérience de cette transparence du corps investi par la puissance du cœur. Celui-ci s'empare du corps involontairement par l'expression du cri, la plus simple manifestation de l'immersion du voyageur dans le nom suprême [*Éclosions*: § 104]. N. Kubrâ accorde une grande attention à cette expérience. Elle revêt en effet une importance théorique par rapport à la notion de nom suprême. Mais, plus encore, elle correspond à une observation concrète dont il a pu être le témoin. Du reste il le décrit très précisément comme une expérience pratique. N. Kubrâ indique en effet dans son *Âdâb al-sûfiyya* que le concert spirituel se fait par le souffle. Or comme le nom suprême se réduit finalement au *hâ'*, on peut penser que l'invocation à laquelle il se livrait au cours des séances de concert spirituel était celle du *hâ'*, ce souffle primordial, ce cri spontané qui jaillit des cœurs plongés dans l'extase. L'observation de N. Kubrâ est scrupuleuse. La manifestation du nom suprême dans le cri laisse ouverte la possibilité de la simulation ou de l'hypocrisie. Le jaillissement du cri est conditionné par la pureté absolue du cœur, celle qui est acquise par l'abandon total du libre-vouloir, la mort à sa propre volonté, quintessence de la discipline de N. Kubrâ. Cet abandon de son libre-vouloir est l'abandon entre les mains du maître. Ce n'est qu'à cette condition qu'il produit son pathos spécifique: susciter le désir d'être guidé [*Éclosions*: § 105]. En effet ce cri est un don

du maître qui ne peut jaillir que lorsque le cœur est vide de soi-même et qu'il est orienté par «l'étoile de la bonne voie». C'est ce que souligne 'Attâr, qui rapporte comment un soufi de Rayy nommé Yûsuf ibn al-Husayn était venu voir Dhû'l-Nûn pour apprendre le nom suprême et comment après des années d'attente Dhû'l-Nûn finit par lui dire qu'il avait demandé sept fois à Dieu la permission de le lui enseigner mais qu'il n'en avait pas reçu l'autorisation parce qu'il n'était pas prêt [*Tadhkira*: I=317-8]. C'est en ce sens que le maître spirituel peut apparaître comme la balance du monde caché, le témoin du rang du voyageur [*Traités*: 29]. Le cri involontaire est le signe de la mort anticipée du voyageur, la manifestation du vide de son cœur, ce terrain en friche d'où jaillit le libre don de Dieu, signe de sa générosité. Il anticipe sur le cri de la résurrection car il est comme une seconde naissance, comme le montre la mention de la phrase de Junayd interrogé au sujet des cris des pauvres en Dieu: «C'est le nom suprême de Dieu et celui qui le désapprouve ou bien l'a en aversion ne trouvera pas la saveur du cri au jour de la résurrection.» Ce cri s'apparente aussi à celui de ses oiseaux qui s'échappaient de la poitrine de mystique errant que rencontra N. Kubrâ au cours de ses pérégrinations et qu'il ne comprit tout d'abord pas [*Éclosions*: § 107]. Toutefois ceci manifeste la domination de l'état spirituel sur l'homme. Mais N. Kubrâ ajoute qu'il y a plus élevé que cela. C'est cet état dans lequel le mystique est investi par la volonté de Dieu de sorte qu'il veut ce que Dieu veut, et que Dieu veut ce qu'il veut. C'est là que réside le pouvoir créateur du nom suprême que Dieu accorde au saint à la fin de son itinéraire spirituel[77].

77. De même pour Rûzbihân si quelqu'un crée quelque chose avec le nom suprême c'est comme si cette chose existait par le nom de Dieu [*Sharh* : 146]. Il identifie ainsi le nom 'Azîz ou «le très grand nom contigu» invoqué par Hallâj au nom suprême et reprend Hallâj en disant : «Celui qui réalise l'œuvre de l'affirmation de l'unicité a prononcé le nom suprême de Dieu, a atteint la station précieuse de la puissance après avoir quitté le monde d'ici-bas» [*Sharh* : 351, 363], plus encore, il explique que le nom suprême est «le nom collectif qui renseigne sur l'essence et les attributs» [*Sharh* : 603]. Cependant on aurait trouvé sur Hallâj après sa mort une feuille sur laquelle était écrite une prière où il demandait entre autres à Dieu de lui enseigner le nom suprême, ce qui montre qu'il estimait ne pas le connaître tout en en reconnaissant l'importance [*Passion* : II=191].

Le pouvoir créateur du nom suprême

Anticipation de la fin, signe de la vacuité du cœur envahi par la divinité avec tous ses attributs, le nom suprême recèle aussi un pouvoir créateur. Certes, comme cela a déjà été mentionné, il ne peut être question d'une formule automatique qu'il suffirait d'employer, car de toute manière le nom suprême est donné par Dieu au voyageur purifié par sa dévotion pour le maître. Cependant N. Kubrâ mentionne bien effectivement une formule spécifique qui possède un tel pouvoir. Le don de ce nom est d'ailleurs le signe par excellence de l'élection du mystique à la sainteté, précisément parce qu'il lui confère ce pouvoir créateur qui est pour N. Kubrâ la dernière étape de l'itinéraire spirituel [*Éclosions* : § 132]. Cette affirmation était du reste une idée bien connue dans la confrérie de Kubrâ puisque l'on voit ses disciples venir à lui lorsque le bruit court de l'imminence de l'attaque mongole afin de lui demander d'utiliser ce pouvoir pour écarter la menace. Le maître se gardera d'ailleurs bien de le faire pour les raisons qui ont déjà été évoquées plus haut. Le fait que N. Kubrâ mentionne une formule comme nom suprême à côté de tout ce qui a été dit n'est pas étonnant. On voit ainsi Abû'l-Hasan al-Shâdhilî affirmer que le nom suprême se trouve dans son *Hizb al-bahr*, ou qu'il s'agit d'une formule employée chez les shâdhilîs. On voit aussi un mystique du VIIIe-IXe siècle ordonner à quelqu'un qui lui demande de lui enseigner le nom suprême, d'écrire la Basmallah [*Die Fawâ'ih*: 142-143]. N. Kubrâ rapporte une anecdote personnelle. Il reçut la connaissance du nom suprême écrit sur un papier alors qu'il était en retraite à Baghdâd dans le fameux couvent de la Shûniziyya, là même où Junayd et son maître Sarî Saqatî furent enterrés, où son disciple Najm-i Râzî séjournera, à côté duquel il sera enterré, et où Isfarâyinî dirigera la retraite de Simnânî en février 1290 [*Éclosions*: § 121]. Ce nom qu'il reçut était la formule: *iftahbihanîn*[78]. C'est une formule immédiatement efficace puisque le gardien de l'endroit, pour vérifier l'assertion de N. Kubrâ, l'employa sur le champ et fut aussitôt exaucé.

---

78. Il faut signaler que cette formule démontre le bien fondé du choix d'H. Corbin d'inverser le titre de l'ouvrage de N. Kubrâ contre la leçon de F. Meier. En effet cette formule montre que Kubrâ liait l'ouverture, l'éclosion à la beauté.

Cependant la connaissance du nom suprême dépend du degré spirituel du mystique et N. Kubrâ prend bien soin de rappeler la mise en garde d'Abû Yazîd Bistâmî juste avant de rapporter cette histoire. Cette connaissance se rapporte à la connaissance plus générale des noms comme le souligne N. Kubrâ dans son *Kitâb âdâb al-sulûk ilâ hadra mâlik al-mulk* en se référant à Tirmidhî[79]. Le mystique dont l'intérieur est purifié, voyage dès lors dans et non plus vers la présence du roi et il se voit gratifié des signes de la sainteté et des égards de la providence. Les plus élevés des saints sont ceux qui contemplent les attributs dont la lumière inonde leurs cœurs. Ils ont alors atteint le bout de leur voyage, qui est le lieu de la plus grande proximité de Dieu dans lequel il n'y a plus de déplacement, ou les voiles sont ôtés du regard du cœur et qui est le but du voyage pour lequel les hommes ont été créés. Cette connaissance des noms semble donc être le plus haut point que l'homme puisse atteindre. Signalons d'ailleurs qu'elle se combine avec la connaissance du nom du mystique dans le monde caché, des démons, des anges, etc. Elle lui donne effectivement une maîtrise des choses qui l'investit de la puissance créatrice de Dieu. Comme l'affirme N. Kubrâ, le voyageur n'est véritablement saint que lorsque lui est conférée la parole créatrice même: Sois ! (*kun*) [*Éclosions*: § 124]. Ainsi le nom suprême se rapporte-t-il à la parole créatrice primordiale, «cet ordre prééternel dans lequel la puissance préternelle se noue avec la chose adventice conformément à l'aspiration préternelle, et le fait exister par un attribut spécifique à un instant fixé» [*'Ayn:* 41a]. Mais, encore une fois, N. Kubrâ prend bien soin d'indiquer que ce n'est pas la forme de la formule qui est efficace, mais sa signification spirituelle. L'analyse des lettres qui la composent confirme l'importance de la signification. Cette formule réunit dans le saint qui en est investi, dans son cœur, la lumière dont Dieu inonde ses créatures et l'être créé. Le lien direct entre les deux, actualisé par la mise en mouvement de la vocalisation, c'est-à-dire le trajet spirituel du voyageur purifié, est la manifestation même de l'identification de l'aspiration du saint avec celle de Dieu. Cette

79. [*Traités* : 63-64] ; pour le rôle de la connaissance des noms et la science du langage chez Tirmidhî, G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, pp. 172-193.

vocalisation du reste n'est qu'une aptitude primordiale de l'homme à laquelle il est appelé, c'est à proprement parler le souffle qui jaillit du cœur et qui unit le créaturel à Dieu lorsque le cœur est vidé de ce même créaturel sur lequel dès lors pouvoir lui est accordé. Cette possibilité d'unir le ciel à la terre est l'existenciation dans le mystique de son pouvoir visionnaire, cette puissance imaginale, comme le disait H. Corbin, qui fait être ce qu'elle projette dans le cœur, comme le montre N. Kubrâ dans la *Risâla ilâ'l-hâ'im* [*Traités*: 25].

La puissance imaginale de la concentration visionnaire

Au début de l'itinéraire spirituel, la concentration visionnaire revêt l'apparence de son efficacité. Elle se présente sous l'aspect d'un sabre, ou d'une main, ce qui montre particulièrement bien son côté instrumental. La concentration visionnaire a l'apparence d'un sabre qui permet de lutter contre les pensées conscientes [*Éclosions*: § 26], image dans laquelle on peut reconnaître «le sabre de la sincérité» qui doit mettre à mort les puissances de l'âme dans le commentaire coranique. L'image de la main de la concentration visionnaire manifeste l'aspect créateur de cette faculté [*Éclosions*: § 29]. Elle permet d'agir comme on le souhaite parce qu'elle est liée à la volonté de Dieu qui investit l'existence du saint, et se trouve être donc la forme même de l'aspiration libre du voyageur [*Éclosions*: § 60]. Elle assiste l'esprit sacrosaint qui se gonfle jusqu'à s'identifier au ciel. Elle est d'une certaine façon sa force vitale, cette puissance qui lui permet de s'accomplir [*Éclosions*: § 44]. La concentration visionnaire se présente plus tard différemment dans les visions. Elle se manifeste dans la perception du ciel sous les apparences de la planète Saturne qui met du temps à se dévoiler après l'astre de l'invocation, Canope [*Éclosions*: § 52]. C'est que la concentration visionnaire est l'extrémité de l'être créé nous dit N. Kubrâ. Elle atteint le seuil de la pure existence qui est le propre de Dieu. C'est pourquoi elle est par excellence la faculté qui accompagne le voyageur tout au long de son itinéraire et qui le conduit jusqu'au bout de son aptitude naturelle. Elle est en effet le pouvoir visionnaire même que le voyageur chevauche comme si elle était sa monture [*Éclosions*: § 78]. Ce motif rapproche l'itinéraire

mystique de l'ascension nocturne du Prophète, au cours de laquelle il chevaucha une monture que l'on peut assimiler à la concentration visionnaire. N. Kubrâ détaille le processus de la vision dans la *Risâla ilâ'l-hâ'im* en montrant que lorsque le voyageur est en état de pureté constante «les lumières seigneuriales accourent briller en lui par la voie du reflet puis elles se réfléchissent à partir de lui dans le miroir de l'imagination de sorte qu'il voit cela par l'œil de son cœur» [*Traités*: 25]. Comme le suggérait la vision de Saturne présente de tous côtés, comme le cœur aux six faces de Bistâmî ou le cœur, centre dans lequel s'abolissent le levant et le couchant, dans le commentaire coranique de N. Kubrâ, la concentration visionnaire se développe peu à peu de l'aspiration jusqu'à la puissance créatrice dans laquelle s'accomplit la liberté intérieure du mystique. La concentration visionnaire se révèle peu à peu grâce à la force de l'invocation et finit par se manifester comme ce lien secret et subtil qui unit le mystique à son seigneur. Elle est le lien qui rassemble la capacité visionnaire du serviteur avec la puissance divine, la matérialisation de l'union des deux lumières dans la conscience visionnaire du mystique[80]. C'est sous sa forme que s'accomplit la guidance du voyageur et elle se manifeste dans la vision tantôt sous la forme d'une chaîne, d'une lance ou d'une flèche, tantôt sous celle d'un homme qui monte vers Dieu à chaque souffle qu'exhale le mystique invoquant son seigneur. Cette vision est la représentation du pouvoir créateur de la concentration visionnaire actualisée à travers la connaissance du nom suprême. N. Kubrâ rapporte d'ailleurs dans une analyse qui montre son souci de l'expérience commune, qu'il a eu connaissance dans sa petite enfance de cette capacité créatrice.

La concentration visionnaire et le recueillement

La réflexion sur la concentration visionnaire conduit N.

80. Cette union des deux lumières n'est pas sans rappeler une conception venue de Tirmidhî selon laquelle au jour du pacte primordial la lumière venant de Dieu qui recouvre les créatures et la lumière venant des créatures issue de Dieu par la science qu'il a mise en elles, se conjoignent sans se mélanger et s'offrent au regard du cœur de celui qui est capable de mettre à profit les cinq dispositions existant en lui, G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, pp. 224-225 ; *La conception originelle...*, pp. 56-57.

Kubrâ au cœur de l'expérience de la subsistance de Dieu avec ses attributs. Elle est explicitement liée par N. Kubrâ à l'acte créateur d'où les notions invoquées d'aspiration et de pouvoir créateur qui correspondent aux phases de la création dans le Coran: aspiration, pouvoir créateur, création [*Cor.*, XXXVI=82]. C'est pourquoi aussi elle lui apparaît sous une forme corporelle, celle d'une créature, un homme qui remonte au ciel, et comme un lien: le lien de la protection divine qui protège l'être créaturel. La concentration visionnaire est un secret particulier pour N. Kubrâ. Elle est à la fois le secret du recueillement, nous dit-il, et son fruit [*Éclosions*: § 80]. Elle est un donné premier attaché au cœur, et un résultat qui grandit au fur et à mesure que le cœur s'attache plus à Dieu, ce en quoi consiste le recueillement. Celui-ci n'est autre que le resserrement du lien qui unit le cœur à Dieu, le raffermissement de cette bride par laquelle s'actualise la plus grande proximité. Le recueillement a lui-même deux degrés, un simple et un redoublé, lesquels sont deux degrés de la sainteté. Le premier est la rencontre, la continuité de la lumière du trône et de celle du cœur. Le deuxième est l'annihilation des deux, cœur et trône, en Dieu. Dans un premier temps le lien qui va du trône au cœur est la possibilité de la vision, la manifestation des lumières seigneuriales à l'œil du cœur, ce qui reste encore de l'ordre du créaturel. Mais la concentration visionnaire permet de franchir cette limite jusqu'à la disparition en Dieu, lorsque celui-ci se tient à égalité sur le trône et sur le cœur. Autant le premier implique la distinction entre le haut et le bas, c'est-à-dire le maintien de l'orientation et l'itinéraire, autant le second bouleverse la distinction nécessaire à la connaissance et à la vision, puisque Dieu s'établit à égalité sur le haut et le bas, et abolit donc cette différence. Une distinction demeure toutefois: la différence entre le cœur et le trône marquée par la différence entre les deux aspects de la compatissance, essentielle à la réflexion de N. Kubrâ, et dans laquelle l'interprétation joue un rôle non négligeable: le ***alif*** (*Rahmân*) nous dit le maître, est céleste tandis que le *yâ'* (=î) est terrestre (*Rahîm*). On a donc affaire à une triade: Allâh-*Rahmân* (attributs de majesté)-*Rahîm* (attributs de beauté) qui se double d'une autre Allâh-trône-cœur, ou bien Allâh-ciel-terre, ou encore Allâh-esprit-création, ou enfin *alif-wâw-yâ'*.

La concentration visionnaire révèle et accomplit le secret du mode d'être ensemble de Dieu avec la création. Elle semble être plus encore que le pouvoir du cœur, la qualité même de l'esprit à travers laquelle ce secret trouve à s'accomplir sous une forme plus haute que celle de la connaissance. Il n'est plus ici question simplement de connaître la création, le haut et le bas, mais de se tenir au seuil immédiat du créateur et du créé, de se recueillir en rassemblant la totalité du créé en soi, car les choses que le mystique perçoit ne sont autres que lui-même, rappelle N. Kubrâ. En effet le trône occupe la place de l'esprit dans les triades proposées par N. Kubrâ. Autant dire que face à Dieu ne subsiste plus que le cœur et l'esprit investis chacun des attributs de beauté et de majesté. Ce schéma triadique se retrouve dans le classement des voies spirituelles que N. Kubrâ avait énumérées dans les *Usûl al-'ashara.* Il se retrouve aussi dans la longue énumération des différentes expressions des trois degrés de la sainteté à laquelle il se livre [*Éclosions*: § 122]. Tous ces degrés culminent dans l'anéantissement en Dieu. Mais cet anéantissement n'est pas une pure et simple disparition. Elle est une sorte de saut au-delà des formes : dépassement de l'état spirituel, annihilation dans les significations, certitude visionnaire, affirmation de l'unicité, ou bien encore pouvoir créateur et servitude. Il s'agit bien d'une condition dont la formulation est parfois inhabituelle dans le soufisme. Ainsi en est-il de la succession: la science certaine, puis la certitude substantielle, ensuite la certitude visionnaire[81]. De même une autre succession est inusuelle. N. Kubrâ fait se succéder la dévotion (*'ibâda*), la condition créaturelle (*'ubûdiyya*), puis la servitude (*'ubûda*)[82].

81. L'ordre adopté par N. Kubrâ s'oppose à l'ordre usuel lequel donne: science certaine, certitude visionnaire et certitude substantielle, *al-Luma'*, p. 70; *al-Risâla al-qushayriyya*, p. 44 ; *Kashf al-mahjûb*, p. 497.

82. Il faut noter d'ailleurs qu'ibn 'Arabî distingue aussi parfois condition créaturelle et servitude pour désigner d'autres réalités, même s'il tend souvent à les confondre comme Tirmidhî, *Kitâb al-furûq*, fol. 160, cité par 'Uthmân Yahya, *Khatm al-awliyâ*, p. 120 en note ; W. Chittick, *The Self Disclosure of God*, p. 399. Pour ibn 'Arabî la servitude est universelle tandis que la condition créaturelle est particulière. La servitude désigne le processus par lequel les essences éternelles sont prédisposées à recevoir l'existence, et ensuite lorsqu'elles sont existenciées elles sont pliées à la condition créaturelle. D'un autre côté la condition créaturelle désigne la dévotion du commun tandis que la servitude

Dévotion, condition créaturelle et servitude

Pour N. Kubrâ la servitude est le dernier degré de la sainteté, celui qui correspond à la disparition du voyageur dans l'invoqué, ou encore à l'affirmation de l'unicité. Ce sera aussi la position de Simnânî pour qui l'aboutissement de la sainteté est le secret de l'affirmation de l'unicité accompli dans la dernière des cent stations, celle de la servitude où le saint devient le successeur du Prophète. En fait cette distinction n'est pas tout à fait inconnue du soufisme ancien. On la trouverait formulée pour la première fois chez Qushayrî d'après ibn al-Fanârî [*Misbâh al-uns*: 300]. De fait cette distinction se trouve rapportée par Qushayrî mais formulée par Abû 'Alî al-Daqqâq de Nîshâpûr (m. 406/1016), maître et beau-père de Qushayrî, dont la filiation spirituelle remontait à Junayd par son maître Nasrâbâdî disciple de Shiblî. Pour al-Daqqâq: «La condition créaturelle est plus accomplie que la dévotion. Vient d'abord la dévotion, puis la condition créaturelle et enfin la servitude. La dévotion est pour le commun des croyants; la condition créaturelle est pour l'élite, et la servitude pour l'élite de l'élite.» Ce propos correspond en tous points à la classification de N. Kubrâ. Ce n'est pas le seul. Un autre de ses propos lie cette classification à celle de la certitude: «La dévotion est pour celui qui possède la science certaine; la condition créaturelle pour celui qui possède la certitude visionnaire; et la servitude pour celui qui a la certitude substantielle.» Là encore il y a une parenté avec ce que dit N. Kubrâ, sauf que l'ordre adopté par Daqqâq correspond à l'ordre courant et non à celui du maître de Khwârazm. Un troisième propos de Daqqâq établit un lien entre cette classification et une hiérarchie des voies spirituelles qui n'est pas sans rappeler celle que fait N. Kubrâ: «La dévotion est pour ceux qui s'adonnent aux efforts spirituels, la condition créaturelle pour les maîtres des endurances et la servitude est l'attribut des gens des contemplations. Celui qui ne chérit pas plus son âme que Lui est doué de dévotion; celui qui ne se montre pas avare de son cœur pour Lui est doué de condition créaturelle, et celui qui ne se montre

---

désigne celle du gnostique, *Khatm al-awliyâ'*, pp. 243-4 ; pour la conception d'ibn 'Arabî, voir la magistrale analyse de M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, pp. 152 *sq*.

pas avare de son esprit pour Lui est doué de servitude» [*R. qushayriyya*: 197-198]. Certes N. Kubrâ ne cite pas Daqqâq. Cependant la proximité des propos est telle que l'on peut raisonnablement penser qu'il a hérité cette classification de Daqqâq plutôt que de Tirmidhî, qui connaît aussi ce vocabulaire mais tend à confondre, comme souvent ibn 'Arabî, condition créaturelle et servitude. Il n'en demeure pas moins que la vision de Tirmidhî qui voit dans la servitude la condition fondamentale des créatures marquant leur finitude absolue et leur besoin du créateur présente une certaine parenté avec la position de N. Kubrâ. Cette reconnaissance de leur finitude implique la disponibilité à accueillir la souveraineté divine [*Khatm al-awliyâ'*: 120]. Plus, Tirmidhî note que Dieu dit qu'il n'avait créé ses serviteurs, les prophètes, que pour la servitude (*'ubûda*), et que le seul à qui il était resté la force de s'en acquitter était Muhammad. De même N. Kubrâ relève que le Prophète est le serviteur absolu qualifié de la pure condition créaturelle par les grâces de la révélation prophétique et du Coran [*'Ayn:* 20b]. Les esprits étaient rassemblés avec le Prophète au jour du pacte mais la différence entre eux résidait en ce que le Prophète était qualifié par la révélation tandis que les esprits étaient qualifiés par l'impuissance et finirent par tomber victimes de la séduction des données sensibles [*'Ayn:* 15b-16a]. La supériorité de Muhammad sur les autres prophètes n'est cependant pas tant due à sa servitude, comme chez Tirmidhî, mais plutôt au fait qu'au lieu de n'annoncer que le paradis et de menacer du feu de l'enfer, il annonce Dieu (*Allâh*) grâce à la révélation qu'il a reçue sur le cœur et non seulement dans des écrits, et a donc le privilège de révéler le nom suprême, et d'indiquer la voie [*'Ayn:* 37a, 41a].

POST SCRIPTUM

La distance entre le corps et l'esprit se tient tout entière dans la distance entre l'existence et l'être, comme leur intrication. Le corps c'est de l'être, nécessiteux par nature, arraché au néant par l'acte d'une volonté qui le transcende. L'être appelle dès son instauration sa propre fin. Il est inséparable du temps, il est

temps. Le corps comme le monde apparaît donc comme un agrégat décomposable des quatre éléments primordiaux dont l'association et la proportion respective font la chose. L'esprit échappe à l'être. Rûzbihân Baqlî l'avait rappelé avec insistance en se référant à l'intuition bien plus ancienne de Wâsitî. Cependant il insistait davantage sur la dimension théophanique de l'être tour à tour instauré et supprimé pour donner à voir. Bref l'être était chez lui une forme d'exposition par laquelle Dieu se donnait à voir équivoquement dans l'infinité des possibles. Il en va autrement pour Najm al-dîn Kubrâ, même si, pour lui aussi, «toutes les choses sont le lieu de manifestation des signes de Dieu». Pour lui l'existence arrachée à l'être créé semble participer de l'existence divine, ou à tout le moins en posséder cette qualité essentielle. Le principe de Kubrâ selon lequel, comme chez les néo-platoniciens, seul le semblable peut connaître le semblable ne peut justifier à lui seul cette position.

Autant l'être ne peut être que relatif au principe qui l'a instauré, autant l'existence dans son absence de commencement est le propre même de Dieu. Elle ne se tient pas tendue vers un terme, orientée donc, déroulement fragile. Elle se suffit à elle-même, échappant à la fatalité de la mort, conscience de ce qui en elle est projetée au-delà de l'être. C'est pourquoi, pour Najm al-dîn Kubrâ, l'existence contaminée par l'être se tient dans la lueur de l'existence divine et doit en être affranchie par le jaillissement de la lumière de l'invocation pour recouvrer son origine inaccessible à la mort. Arracher son existence au monde de l'être est la base de l'enseignement initiatique de Kubrâ, comme le montrent abondamment les développements au sujet de la mort volontaire. Échapper à l'être c'est recouvrer le secret partagé avec Dieu dans l'intimité de sa propre existence, irréductible à toute expression comme à toute permanence déterminée. L'homme partage avec Dieu le mystère de l'existence. C'est par l'existence qu'il est dans l'intimité de Dieu et non par quelque acte fait être, ce qui constitue toute la singularité de la prophétie et de la sainteté comme le mystère du destin.

L'existence est donc le secret particulier dont Dieu entretient l'homme au cœur de lui-même. Ce partage, cette connivence apparaît dans toute son ambiguïté dans l'usage du mot *wujûd* (existence/corps) tout au long du traité, comme dans le com-

mentaire coranique. Il désigne le *corps* qui retient l'esprit captif et pollue le cœur, et en même temps l'*existence* de l'individu avec toute la part de son égoïté qui se sent exister. Il désigne aussi l'existence divine en tant que telle, comme la lumière désigne véritablement Dieu. Ainsi le corps, en tant que lieu auquel se rattache et où s'éprouve l'existence dans tout le mystère de cette identification du je pouvant s'adresser à lui-même d'un tu, et pouvant se perdre dans l'absence du il, porte le même nom que Dieu dont pourtant il semble nous retrancher. C'est qu'à travers le sentir du corps, le je s'éprouve lui-même et découvre comme fond de son existence le délice de pouvoir s'ériger comme un je qui sent, qui pense, qui veut, qui agit. Cette découverte n'est autre que celle du fond de l'existence. Pour les mystiques dire je est une prérogative divine, car à bon droit, seul Dieu peut en toute vérité affirmer être un je. Toute revendication de cette affirmation par une créature n'est que prétention blâmable, à moins que ce ne soit dans l'ivresse de la parole paradoxale (*shath*), comme Hallâj ou Bistâmî. La difficulté extrême de l'existence de l'homme tient à cette intimité avec Dieu qui fait que conscient de son existence à travers son corps qui le révèle à lui-même il détourne à son profit la singularité de l'existence qui implique toujours un je qui existe. L'indigence de l'être, et le peu d'importance que les mystiques peuvent lui accorder, tient là dans l'absence de je. L'être n'est que jeté, adventice, en attente de sa propre disparition. Seul l'existant peut être tenté par sa disparition. Le corps en tant qu'existence recèle la croissance de l'âme appétitive ou impérieuse qui capte l'égoïté divine pour en faire la sienne.

Le problème de l'éducation spirituelle consiste donc à rehausser le sens de l'existence au-delà de la croyance de l'âme en elle-même malgré l'incitation du démon à la prétention de l'autosuffisance de l'existence du serviteur. L'existence de l'homme est donc le péril suprême qu'il a à affronter, d'où la nécessité du pacte primordial par lequel Dieu rappelle les hommes à franchir le précipice de leur propre existence. La connivence avec Dieu réclame une confirmation, la reconnaissance, dans toute l'acception du terme, de l'existence divine en soi. Il ne peut y avoir d'expérience mystique sans gratitude, comme il ne pourrait y avoir d'existence humaine sans compa-

tissance, celle-ci étant précisément le partage intime de l'existence avec Dieu. Cependant, comme on l'avait indiqué, la gratitude est encore une grâce de Dieu à l'image de l'existence qui est pur don divin, compatissance. Rien n'est plus à l'opposé de cette expérience que l'ingratitude à l'égard de l'existence, c'est-à-dire ne pas reconnaître la dimension divine de sa propre existence en rencontrant son maître intérieur, ce soi vraiment existant. L'expérience spirituelle pour Najm al-dîn Kubrâ ne peut donc conduire qu'à l'annihilation de soi. Reconnaître vraiment l'existence divine, c'est abolir toute prétention à sa propre égoïté pour laisser se déployer en soi le libre don du je divin. C'est aussi laisser éclore dans ce soi en ascension la lumière descendante de la compatissance divine captivant l'esprit du mystique dans le ravissement de l'existence retrouvée.

La gratitude, cet acquiescement, cette confirmation de la rencontre et de l'union des lumières, est l'affirmation de l'ascension existentielle du mystique, la conscience de l'envol permanent vers Dieu, en Dieu. L'itinéraire spirituel est l'image même de l'existence vraie, donnée et jamais accomplie, toujours projetée vers un au-delà mais non conditionnée par la succession temporelle. L'existence y est mouvante, jamais arrêtée, ce que manifeste de manière éloquente l'affirmation de la supériorité de l'état spirituel sur la station. L'état est mouvement, éphémère, insaisissable jalon de l'existence, alors que la station est arrêt, stabilité, immobilisme, bref renvoie à l'être. Il n'y a d'état que pour un je qui l'éprouve et un Il qui en est témoin. L'état n'a pas d'existence propre, bien plutôt, il se confond avec le je du mystique, inséparable de lui et, formant son existence même, il est la présence réelle de Dieu dans le mystique. La station est, c'est là son défaut. Elle est indépendante, extérieure au mystique, disponible parce qu'arrêtée, pesant de tout le poids de l'être, objet offert de toute sa distance à l'ambition du sujet. L'être créé est certes cette très spatiale stabilité. Il n'en est pas moins éphémère, mais d'un éphémère inavoué, secret. C'est cela qui permet, parce que l'être implique début et fin, ouvrant la perspective de la limite, la constitution de la connaissance, c'est-à-dire la reconnaissance des distinctions. L'être créé est le socle d'où éclot la restauration de l'existence. De même la connaissance est la condition de l'amour et l'amour l'expé-



rience suprême de la similitude entre Dieu et l'homme, connivence de la lumière divine qui s'offre en partage à l'amant accompli. L'existence vraie est d'abord état, ce pourquoi N. Kubrâ accorde sa préférence à l'amour qui n'est plus la condition de la connaissance mais son aboutissement. Cependant elle inclut la station comme l'existence englobe l'être, rachetant son illusoire stabilité dans la mouvance de l'état amoureux.

LES ÉCLOSIONS DE LA BEAUTÉ ET LES PARFUMS DE LA MAJESTÉ[1]

1. Les manuscrits divergent sur le titre. La leçon minoritaire pourtant retenue par F. Meier est : « Les parfums de la beauté et les éclosions de la majesté ». Comme Henry Corbin, dont l'argumentation magistrale me paraît incontestable, je préfère adopter le titre donné par la majorité des manuscrits dont la leçon est pourvue de points diacritiques. Je me range donc à l'avis d'Henry Corbin, et à la traduction qu'il avait donnée du titre. D'ailleurs, à l'appui de la leçon retenue par Henry Corbin il faut citer que des auteurs anciens en donnent la même version, F. Meier, *Die Fawâ'ih al-jamâl* ..., pp. 49-50. C'est aussi le titre donné par Kâtip Çelebî, *Kashf al-zunûn*, V, p. 90.

Au nom de Dieu le Tout-Compatissant, le Très-Compatissant

Grâce soit rendue à Dieu qui nous a enseigné le langage des oiseaux, qui nous a protégés des calamités du sort, qui nous a fait voir les signes qui jalonnent l'itinéraire, grâce redoublée pour l'éternité sans fin, et bénédiction perpétuelle sur Son envoyé.

*Notre maître, notre seigneur, notre guide le plus illustre [*var.*= gnostique], l'étoile de la communauté et de la religion, le pôle de l'islam et des musulmans, l'argument de la voie, le vivificateur de la tradition, la preuve de Dieu [+ pour la création], [le guide des martyrs] Abû 'l-Jannâb Ahmad ibn 'Umar ibn Muhammad ibn 'Abdallâh al-Sûfî al-Khîwaqî al-Khwârazmî connu sous le nom de Najm al-dîn al-Kubrâ — que Dieu sanctifie son esprit, et qu'Il soit satisfait de lui et de ses parents.*

1. Apprends ô mon ami ! — que Dieu t'assiste dans ce qu'Il aime et dont Il est satisfait — que le but de l'apiration est Dieu et que l'aspirant est une lumière venue de Lui. Dieu n'enveloppe personne d'obscurité. En chacun se trouvent un esprit [*var.* = lumière] issu de Lui et une intelligence qui sont Siennes. Pour chacun Il a disposé une entente, des vues, et des organes internes (*af'ida*). Les gens restent frappés de cécité sauf celui à qui Dieu a dévoilé l'obscure enveloppe, laquelle n'est pas une chose extérieure à eux mais vient plutôt d'eux car elle est l'obscurité de leur corps[2].

2. Le mot employé par Najm-al-dîn Kubrâ est *wujûd* qui, chez lui, désigne à la fois le corps et l'existence. C'est en tant que corporelle que l'existence constitue un voile pour l'homme. Elle est à ce stade métaphorique et l'homme

2. Ô mon ami ! ferme donc tes paupières et contemple ce que tu vois. Si tu dis que tu ne vois rien à ce moment, c'est une faute qui vient de toi. En vérité tu vois, mais du fait que l'obscurité du corps est trop proche de ton regard, tu ne la perçois pas. Si tu désires la trouver et la regarder en face de toi, tout en fermant tes paupières, atténue quelque chose de ton corps. La voie pour l'atténuer et pour s'en éloigner demande peu de mortification. Le sens de la mortification est de consacrer ses efforts à lutter pour repousser les ennemis, voire à les tuer[3]. Et les ennemis sont le corps, l'âme, et le démon.

3. L'effort dans la lutte dépend étroitement de voies :

(4) La première consiste à diminuer progressivement la nourriture, car le corps, l'âme et le démon trouvent une aide dans la nourriture. Lors donc que la nourriture diminue, leur emprise diminue. (5) La seconde est d'abandonner son libre arbitre et de l'anéantir en le fondant dans celui d'un maître accompli, dans l'espoir qu'il choisira pour soi ce qui corrige. Car on est tel l'enfant ou l'adolescent qui n'atteint pas la maturité des hommes adultes, ou comme l'inconscient prodigue. Tout cela implique qu'il faut aux hommes un tuteur, un maître, un juge, ou encore un roi chargé de diriger leurs affaires. (6) La troisième des voies est celle de Junayd — que Dieu sanctifie son précieux esprit — qui repose sur huit conditions : maintien en permanence des ablutions, permanence du jeûne, permanence du silence, permanence de la retraite spirituelle, permanence de l'invocation qui consiste en «*Il n'y a pas de divinité sinon Dieu*», permanence du lien intérieur avec le maître et du recours à la science des incidences intérieures en fondant son mode d'être dans celui du maître, permanence du rejet des pensées conscientes, permanente application à abandonner l'opposition à Dieu dans tout ce qui lui vient de Lui, que ce soit un malheur

---

est appelé à regagner sa véritable existence, laquelle n'appartient qu'à Dieu et dépasse l'être créé, par le ravissement divin qui attire la lumière du cœur du mystique vers le haut, jusqu'à s'unir avec la lumière descendante du trône.

3. Il faut les immoler par le sabre de la sincérité, c'est-à-dire de l'invocation, comme il le dit dans son commentaire coranique pour expliquer l'importance du sacrifice des animaux attribué aux hommes.

ou un bien, et à s'abstenir de demander d'accéder au paradis ou d'être sauvé du feu.

4. (7) La différence entre le corps, l'âme et le démon du point de vue de la station de la contemplation consiste en ce que le corps est au début une ténèbre épaisse. Lorsqu'il est un peu purifié, il prend en face de toi la forme d'un nuage noir. Lorsqu'il est le siège du démon, il est rouge. Lorsqu'il est corrigé, qu'en sont annihilées les jouissances et qu'en demeurent les vrais fondements, il se purifie et blanchit comme le nuage porteur de pluie. L'âme, chaque fois qu'elle apparaît, a la couleur du ciel, laquelle est bleue, et elle jaillit comme l'eau à la sortie d'une source. Lorsqu'elle est le siège du démon c'est comme si elle était une source de ténèbre et de feu, et son jaillissement est plus petit, car le démon ne contient rien de bon. L'âme effuse dans le corps si bien qu'il en tire sa croissance. Si elle est pure et sans tache elle répand le bien sur lui de sorte que de lui germe le bien. Mais si elle répand sur lui le mal, alors de lui pousse le mal. Le démon est un feu impur mêlé des ténèbres de l'impiété d'une terrible apparence, et il prend en face de toi une forme qui ressemble à celle d'un grand noir à l'apparence terrifiante. Il s'applique à intriguer comme s'il cherchait à pénétrer en toi. Chaque fois que tu cherches à t'en défaire, prononce dans ton cœur : « Ô Secours de ceux qui implorent le secours, secours-moi[4] ! » Alors il te fuira. Apprends qu'il voit à travers toi, et que tu vois à travers lui. C'est que son habit est cousu avec le tien. Lorsque ton habit est séparé du sien, son regard devient aveugle, et il est dépouillé de son habit au point de ne pas même savoir où il est. Il est avec toi, il est avide de toi, souvent il te frappe à l'arrière de la tête. Il désire échanger avec toi, folâtrer avec toi, aller à tes côtés, et que tu le maudisses. Prends garde à lui ! si tu le maudis, ou que tu le frappes, ou encore que tu lui adresses la parole, il te parle à son tour et te tape, se renforçant de la malédiction, et reste longtemps à son affaire avec toi. Mais pour autant que tu cesses de lui parler, qu'il te frappe

---

4. « *Yâ ghiyâth al-mustaghîthîn aghithnî.* » Formule prononcée également par Sa'dûn, voir ibn 'Arabî, *La vie merveilleuse de Dhû'l-Nûn l'égyptien*, p. 268.

et que tu ne le frappes point, que tu t'en remettes avec confiance à Dieu, il t'évite et il ne te frappe plus. Chaque fois que tu dis: «Ô Secours de ceux qui implorent le secours, secours-moi !» de tout ton cœur qui implore le secours de son seigneur, il s'enfuit loin de toi.

5. (8) La différence entre le feu de l'invocation et le feu du démon consiste en ce que les flammes de l'invocation sont pures, et promptes à se mouvoir et à s'élever vers le haut, tandis que le feu du démon se tient dans une épaisse poussière, une fumée et une ténèbre, et se trouve de ce fait lent à se déplacer. C'est de cette manière que l'on fait la distinction entre les deux feux par la voie de l'état. Chaque fois que le voyageur ressent un poids énorme, que sa poitrine est oppressée, que l'invocation lui devient pénible, que son cœur n'est pas épanoui, que sa poitrine n'est pas dilatée, et qu'il a l'impression que ses membres sont sur le point de se briser en mille morceaux de pierre, il perçoit le feu enténébré. C'est le feu du démon. Chaque fois que le voyageur se sent léger, calme, la poitrine dilatée, le cœur heureux et serein, il voit un feu ascendant et pur comme le feu que chacun d'entre nous peut contempler en train de consumer le bois sec. Ce sont les flammes de l'invocation qui se trouvent dans la vaste plaine de la poitrine.

6. (9) L'invocation est un feu qui «*n'épargne ni ne laisse*» [*Cor.*, LXXIV=28]. Chaque fois qu'elle pénètre dans une demeure elle dit : «C'est moi et nul autre que moi !» ce qui est l'une des significations de : «*Il n'y a pas de divinité sinon Dieu.*» S'il se trouve du bois à brûler dans la maison, elle l'enflamme et elle est alors un feu. Si dans la maison règne l'obscurité, elle est une lumière qui l'anéantit et illumine la maison. Si dans la demeure se trouve une lumière qui ne lui est pas hostile, cette lumière aussi est invocation et invoquant, et, à partir de l'invoqué, elles se tiennent compagnie formant un ensemble : «*Lumière sur lumière*» [*Cor.*, XXIV=35].

7. (10) L'invocation est une réalité et un attribut. C'est un attribut qui annihile les jouissances et fait vivre les vraies réalités.

Il n'y a pas de contradiction entre eux. Les jouissances sont des éléments corporels supplémentaires produits par la prodigalité. Place en elles le feu de l'invocation et tu les anéantiras. Il en va de même pour les éléments produits par les bouchées de nourriture illicite, le pouvoir de l'invocation les anéantit. Quant aux éléments suscités par le licite, il ne les concerne pas car ce sont des réalités substantielles.

8. (11) Le corps est composé de quatre piliers qui sont tous «*des ténèbres étagées les unes au-dessus des autres*» [*Cor.*, XXIV=40] : la terre, l'eau, le feu, et l'air. Tu te trouves en-dessous de tout cela au point que tu n'éprouves pas le désir de t'en séparer autrement que par la conjonction de la réalité avec ce qui lui correspond, ce qui est la conjonction de la partie et du tout. La terre rejoint donc la nature terreuse, l'eau la nature aqueuse, le feu la nature ignée, et l'air la nature gazeuse, et lorsque chacun d'eux a rejoint le lot qui lui échoit, tu te sépares de ces fardeaux.

9. (12) Notre voie est la voie de l'alchimie qui nécessite d'extraire cet organe de lumière d'entre ces montagnes afin que tu contemples dans l'annihilation de la jouissance terreuse les déserts arides et périlleux que tu traverses. Alors tu voyages, les déserts au-dessous de toi. C'est bien toi qui voyage, mais celui que le bateau emporte pense que ce sont les côtes qui défilent : «*Tu verras les montagnes que tu croiras figées défiler comme défilent les nuages*» [*Cor.*, XXVII=88]. Tu te vois aussi être comme dans un puits, et tu vois le puits descendre d'au-dessus de toi, alors que ce n'est que toi qui t'élèves. Tu vois aussi des villages, des cités, et un cercle descendre d'en haut sur toi et disparaître au-dessous de toi comme si tu voyais la muraille sur la rive du fleuve tomber en lui et sombrer.

10. (13) Apprends, ô mon ami, que tu ne peux te libérer totalement de quatre choses, le corps terreux, aqueux, igné et gazeux, que par la grande mort finale. Mais par cette mort quelque chose en disparaît en toi. Alors tu contemples par la vision ce que tu avais appris par l'intelligence. Chaque fois que tu contemples des océans, tu les traverses et tu te trouves noyé

en eux. Apprends que c'est la disparition de la jouissance aqueuse. Lorsque les océans sont purs et que se trouvent en eux des soleils immergés ou des lumières ou encore des flammes, sache qu'il s'agit des océans de la connaissance mystique. Chaque fois que tu vois la pluie tomber, apprends que c'est une pluie qui tombe depuis les présences de la compatissance pour répandre la vie sur les terres des cœurs défunts. Lorsque tu contemples des flammes, que tu te vois y entrer et en ressortir, sache qu'il s'agit de la disparition des jouissances ignées. Chaque fois que tu contemples en face de toi une vaste plaine étendue située à une grande distance et au-dessus de laquelle règne un air pur, et que tu vois à l'extrême bout de ce que le regard peut percevoir des couleurs comme le vert, le rouge, le jaune et le bleu, apprends que la traversée de cette atmosphère te mènera jusqu'à ces lumières. Les lumières sont celles des états spirituels. La lumière verte est la marque de la vie du cœur, et la claire lumière du feu est la marque de la vie de la pénétration visionnaire, dont la signification est la puissance. Mais si la lumière est poussiéreuse, il s'agit du feu de la violence qui consiste en ce que le voyageur se trouve accablé par la peine et la violence qu'engendre la lutte contre l'âme et le démon. Le bleu est la couleur de la vie de l'âme. Le jaune est la marque de la faiblesse. Ce sont là des significations qui parlent d'elles-mêmes au moyen de deux langues à celui qui en est doué : le goût et la contemplation qui sont deux témoins irrécusables. En effet tu goûtes de toi-même ce que tu contemples par ta vue, et tu contemples par ta vue ce que tu goûtes de toi-même[5]. Et cela consiste en ce que lorsque tu contemples le vert tu sens venir de ton cœur un ravissement, de ta poitrine un épanouissement, de ton âme une sensation agréable, de ton esprit une saveur délicieuse, et ta vue est comblée d'une douce fraîcheur. Or ce sont là les attributs de la vie.

11. (14) De même prenons comme argument les états de la

5. Cette phrase ressemble à un autre propos que Najm al-dîn Kubrâ tient dans son commentaire coranique : « Celui qui ne goûtes pas ne sait pas », *'Ayn al-hayât* : *Cor.* V=57.

plante. Lorsqu'elle est verte elle prouve sa force, sa vitalité, et la vitesse de sa croissance. Quand elle est jaune ceci montre la faiblesse de la plante, laquelle provient d'un accident qui lui est arrivé et qui l'a affectée. Il en va de même pour les visages. Lorsqu'ils rougissent c'est qu'un accident les a atteints comme la honte, la peur, la joie, la tristesse ou bien encore les soucis.

12. (15) Lorsque la couleur s'unifie, sache qu'en cette circonstance précise elle est rectitude et recueillement. Si les couleurs se rassemblent et se mêlent en un état unique, il s'agit de la modification des états. Si la couleur verte persiste et s'installe fermement, c'est la stabilisation des états. La couleur verte est en effet la dernière couleur à demeurer, et c'est de cette couleur que montent les lueurs et que brillent les éclairs et les éclosions de lumière. La couleur verte peut être pure comme elle peut être trouble. La pure provient des victoires acquises par la lumière de Dieu, et la lumière trouble vient des victoires qu'ont remportées les ténèbres du corps.

13. (16) Apprends que l'organe subtil[6], qu'on appelle le cœur, pour autant qu'il est un organe subtil, se retourne d'un état à un autre comme l'eau qui prend la couleur du vase, et le ciel la couleur de la montagne, la montagne ***qâf***. On l'a donc nommé cœur (***qalb***) à cause de son retournement (***inqilâb***). De même on l'a appelé cœur parce qu'il est à la fois cœur corporel et cœur intelligible. Le cœur est subtil. Il reçoit le reflet des choses et des significations qui tournent autour de lui. C'est que la couleur de la chose prend forme dans l'organe subtil qui se trouve en face d'elle, comme les images se reflètent dans le miroir et les eaux claires. On l'a aussi nommé cœur parce que c'est une lumière qui se trouve dans le cœur du puits du corps comme la lumière de Joseph fut jetée dans les profondeurs du puits[7].

14. (17) Apprends que le puits du corps apparaît devant toi, face à ton visage, si profond que tu ne saurais voir plus profond

---

6. Ce terme d'organe ou de centre subtil (*latîfa*) semble avoir été employé dans ce sens pour la première fois par Sahl al-Tustarî (m. 896) puis par Abû Sa'îd b. Abî'l-Khayr (m. 1049), *Tafsîr*, p. 123 ; *Asrâr al-tawhîd*, pp. 292-293.

7. Allusion à *Coran*, XII=10, 15.

dans le monde de la perception. Ce puits au début se trouve au-dessus de ta tête. Ensuite il apparaît devant toi, puis sous toi, ce qui se produit aux termes du chemin. Et tu vois au fond du puits du corps une lumière verte. C'est le terme du corps et de la réalité adventice, et le début de la prééternité. Lorsque ce puits t'apparaît à l'état de veille, tu t'habitues à lui et tu succombes à sa séduction. Lorsqu'il se présente à toi dans le sommeil, une terreur venue de lui, une violence, et une secousse s'abattent sur toi, au point que l'esprit est sur le point de se séparer, et que tu ne peux chercher de refuge depuis le chemin de l'état qu'en te dirigeant vers l'invocation. Dans le puits se présentent à toi des merveilles du royaume angélique et des étrangetés du royaume de gloire que tu ne peux au grand jamais oublier à cause de la dureté avec laquelle tu y subis la force, la peur, et les calamités. Tu t'en réjouis, et tu en as peur à la fois. Tu t'habitues à lui, et tu goûtes les états contraires rassemblés en un état unique. Dans les commencements des contemplations il apparaît, les parois et la structure endommagées, sombre, d'une apparence terrible. Puis la structure est réparée, et on dispose brique sur brique. Ensuite la structure disparaît, ainsi que les formes des briques, si bien que tu ne vois plus qu'un puits de lumière et de couleur verte. Au début il ne peut qu'être sombre car il est la demeure des démons. Ensuite il ne peut que s'illuminer et verdir car il est devenu le lieu où descendent les anges et la compatissance.

15. (18) Sache que le corps n'est pas une chose unique. Il n'existe pas de corps sans que se trouve au-dessus de lui un autre corps plus digne et meilleur que lui, et ainsi de suite jusqu'à ce que tu arrives finalement à l'existence de Dieu[8]. Chaque corps dans la voie possède un puits et des espèces de corps au nombre de sept. D'ailleurs, le compte des nombres de terre et de ciel qui atteint le nombre sept y fait allusion. Si donc tu es élevé d'étape en étape aux sept puits dans les espèces de corps, le ciel de la condition seigneuriale et de la puissance t'apparaît, avec une atmosphère de lumière verte, d'un vert puissant fait de la

8. Le terme qu'emploie Najm al-dîn Kubrâ pour le corps, *wujûd*, est aussi celui qui désigne l'existence.

lumière de l'essence de la vie qui va pour l'éternité de l'un à l'autre, et qui possède une force telle que les esprits ne peuvent la supporter, bien qu'ils en soient amoureux d'un amour qui s'éprouve par le goût. Et sur le ciel se trouvent des points plus rouges que le feu, le rubis ou la cornaline, disposés cinq par cinq, qui provoquent en celui qui est affecté de cet état, l'affection et le désir pour eux, de telle sorte qu'il cherche à les rejoindre.

16. (19) Apprends que s'élèvent vers cette station, qui est la station de la puissance et de la condition seigneuriale, de concert avec le voyageur, quatre des anges, un à sa droite, un à sa gauche, un sous lui, et un derrière son dos. Lorsqu'ils se sont élevés avec lui jusqu'à cette station, c'est l'impuissance de la condition créaturelle qui s'exprime par la langue en disant : «Tu es mon seigneur, celui qui a pouvoir sur moi ! Si Tu veux, fais-moi vivre ! et si Tu veux fais-moi périr !» Il a peur à cause de la dureté du pouvoir et de la sévérité, et il souhaite en même temps que Dieu fasse que l'esprit lui soit ôté. Or celui-ci est laissé en lui, mais il éprouve la sensation que l'esprit lui est arraché ou bien l'âme. Et lorsqu'il est extrait du puits vers cet univers ne subsistent plus avec lui ni esprit ni âme. Ensuite il est reconduit depuis là-bas jusqu'au monde de la perception.

17. (20) Les lumières qui se présentent en premier au voyageur, au-dessus de sa tête, sont les lumières de la munificence dans la station de la théophanie. Il est alors dans le puits. Il est pris de tremblement, d'agitation, si bien qu'il s'écroule sous la terreur qu'engendre ce qui se produit en lui, et il est contraint de se prosterner. Puis il s'élève du puits vers le haut, car le ténébreux ne peut atteindre le lumineux qu'en étant purifié et illuminé pour devenir de même nature. Ensuite il l'atteint.

18. (21) La plupart des visitations des anges se produisent depuis l'arrière du dos, et elles arrivent d'en haut. Il en va ainsi de la révélation apaisante (*sakîna*). Elle consiste en ce qu'un groupe d'anges descendent sur le cœur. Grâce à leur visitation tu trouves dans le cœur repos et sérénité. Tu es arraché à toi-

même au point que tu n'as plus le choix de te mouvoir, de parler, et de tourner tes pensées vers un autre que Dieu. (22) Et parmi les signes de la présence du Prophète avec toi il y a la prière qui s'écoule de ta langue sans que tu en aies le choix. (23) Un ange m'a enlevé. Il arriva de derrière mon dos. Il me donna l'accolade, et m'emporta. Puis il se tourna vers mon visage et il me donna un baiser. Sa lumière brillait dans mes yeux, et il dit : «*Au nom de Dieu, tel qu'il n'y a pas de divinité sinon Lui, le tout compatissant, le très compatissant*» [*Cor.*, II=163]. Alors il m'emporta un peu, puis me déposa. (24) Alors que j'étais en retraite occupé à l'invocation de Dieu, au moment de l'aube, j'entendis les anges chanter la gloire de Dieu. On aurait dit que Dieu était descendu jusqu'au ciel qui recouvre le monde. Alors les anges se mirent à accélérer leur récitation comme s'ils avaient peur et cherchaient à s'échapper, tel le petit garçon qui a peur de son père lorsqu'il se fâche contre lui, pense qu'il va le frapper, et dit : je me repens ! je me repens ! Lorsque leur peur redoubla d'intensité, j'entendis les anges dire : «Ô puissant ! Ô puissant ! Ô puissant ! Ô tout-puissant !» Et lorsque leurs cœurs furent délivrés de la peur, ils dirent : «Ô mon Dieu, accorde-nous contre ta rétribution un bouclier et contre ton châtiment une protection.»

19. (25) La différence entre la pensée de Dieu et la pensée de l'âme consiste en ce que la pensée de Dieu inclut la pensée du cœur et celle de l'ange, tandis que la pensée de l'âme n'inclut pas la pensée du démon, et elle s'en distingue par une chose [*var.* : et n'y pénètrent ni la pensée de l'âme ni celle du démon]. La pensée du cœur et celle de l'ange interviennent par la permission de Dieu — qu'Il soit magnifié et exalté — car toutes deux sont deux anges impeccables qui ne se rebellent pas contre Dieu dans ce qu'il leur a ordonné, et qui exécutent ce qui leur est ordonné. La pure pensée de Dieu est une inspiration, et l'inspiration est parfaite, car lorsqu'elle se présente ni l'intelligence, ni l'âme, ni le démon, ni le cœur, ni l'ange ne peuvent lui faire obstacle. Ensuite, parfois cette inspiration se produit en état d'inconscience. Elle a alors une manifestation plus forte, et

elle est plus proche du goût. Le secret en ce qui la concerne est que les pensées de réalité divine sont la science intime, laquelle, en vérité, ne consiste pas en pensées, mais qui est la science prééternelle que Dieu a enseignée aux esprits lorsqu'Il leur a adressé le discours : *«Ne suis-Je pas votre seigneur. Ils répondirent : certes !»* [*Cor.*, VII=172]. *«Et Il enseigna à Adam les noms en totalité»* [*Cor.*, II=31][9]. Elle l'apprit ainsi et elle est maintenant celle qui enseigne la science intime. Néanmoins la science est occultée par les ténèbres du corps. Si le voyageur se purifie et s'absente du corps, apparaît la science intime ou bien l'une de ses dispositions. Alors le voyageur retourne à son corps accompagné de la science. C'est là l'inspiration et elle est comme l'écriture tracée sur la tablette qui est effacée par la poussière qui tombe sur elle, et qui apparaît lorsque la poussière est ôtée.

20. (26) Je me suis absenté [de ce monde] et j'ai vu le Prophète — sur lui le salut — en compagnie de 'Alî. Je me suis dépêché d'aller vers 'Alî, je l'ai pris par la main, et je la lui ai serrée. J'ai eu l'inspiration qu'il me semblait entendre le Prophète dire : «*Celui qui serre la main de 'Alî, entrera au paradis.*» Je demandai à 'Alî si ce propos était juste, et il me répondit : «Oui, l'envoyé de Dieu a dit vrai, l'envoyé de Dieu a dit vrai, celui qui m'a serré la main entrera au paradis.» (27) Les esprits successeurs ont appris des esprits nobles, et ils enseignent à présent, mais ils sont dans l'univers du monde caché et non dans l'univers de la perception. Ainsi en est-il des esprits des saints à l'égard des esprits des prophètes. Lorsque le voyageur s'absente de son corps, il goûte cela. (28) L'inspiration se produit aussi à l'état de veille cependant elle est plus cachée que la première. Mais ainsi, rien ne lui fait plus obstacle à l'intérieur : les membres lui obéissent, les âmes se laissent conduire par elle, les poitrines s'ouvrent à elle, et les cœurs trouvent la paix en elle. (29) L'ange

9. Le lien qu'établit Najm al-dîn Kubrâ entre le don de la science avec l'entrée dans le corps et le pacte primordial trahit la forte influence que Sahl Tustarî exerça sur le maître de Khwârazm que l'on retrouve aussi constamment en particulier pour la question du pacte primordial tout au long de son commentaire coranique.

aspire éternellement aux réalités louables, alors même que l'âme l'abhorre sauf lorsqu'elle se purifie. Et lorsqu'elle se purifie la différence entre les pensées ne lui est plus cachée. (30) Le cœur est comme lui sauf qu'il se distingue de l'ange par la concupiscence, le désir, l'affection, l'inconstance, l'envol, l'élan, le désir ardent, l'amour, l'amour fervent, l'affliction, et la folie pour Dieu. Et c'est là la cause de la préférence accordée aux croyants sur les anges.

21. (31) Le shaykh Abû'l-Hasan al-Kharaqânî a dit : «Je suis monté jusqu'au trône à l'heure de midi pour tourner autour de lui, et j'y ai accompli mille tours[10]», ou comme il a encore dit : «Et j'ai vu autour de lui un groupe de gens paisibles et tranquilles qui s'étonnaient de la rapidité de ma circumambulation, comme je m'étonnais de la leur. Je demandai : Qui êtes-vous ? et qu'est-ce que cette froideur dans la circumambulation ? Ils répondirent : Nous sommes des anges et des lumières, et ceci est notre nature, et nous ne pouvons pas aller au-delà. Ils demandèrent : Qui es-tu donc ? et quelle est cette vitesse avec laquelle tu tournes ? Je répondis : Je ne suis qu'un homme, en moi il y a de la lumière et du feu. Cette vitesse fait partie des effets du désir, et les anges n'ont aucune concupiscence.»

22. (32) Quant à la pensée de l'âme c'est la pensée qui parvient jusqu'à la quiétude, lorsqu'elle s'est purifiée, qu'elle est pure, et qu'elle s'est entièrement soumise. Si elle est pure, elle place sa quiétude dans les œuvres de dévotion, dans les espèces des bonnes actions. Lorsqu'elle est corrompue, elle est «*instigatrice du vice*» [*Cor.*, XII=53]. Si elle est pure, sa pensée est louable, et le signe en est que le cœur en obtient la quiétude, et en est pacifié, si bien qu'elle se trouve en sûreté en elle-même. Et lorsqu'elle n'est pas pure, sa pensée est blâmable, et le signe en est que tu sens une souffrance dans le cœur, une oppression dans la poitrine, une douleur dans les membres, et une crainte dans l'âme. L'âme qui souffre d'une angoisse insupportable est

10. Récit comparable chez 'Attâr, *Tadhkira al-awliyâ'*, p. 254 ; Le récit se trouve dans une épître de Mîr Sayyid 'Alî Hamadânî, Aya Sofia, n° 2873, fol. 420a.

comme le petit garçon qui a volé un œuf ou une aiguille et en éprouve une angoisse insupportable. Celui qui en souffre a l'impression que les deux régions de l'être et ce qu'elles contiennent lui en font le reproche.

23. (33) Pour ce qui est de la pensée du démon, elle se trouve dans les diverses espèces de dévotion et les différentes sortes de bonnes actions, dans l'amour de la puissance et des charismes, et elle ne cesse pas d'accompagner l'homme tant qu'il n'agit pas avec une pure confiance. S'il agit ainsi il s'en sépare, et il ne désire plus l'obtenir. Le démon s'accorde avec l'âme dans ses pensées. Lorsqu'elle est corrompue, il la rend avide, il la leurre, et il donne au mal l'apparence du bien. La pensée du démon est la plus difficile, car elle possède plusieurs modes, tandis que la pensée de l'âme n'en possède qu'un. L'âme est comme le petit garçon, et le démon est son ennemi. Il la séduit par un leurre, et elle le croit à cause de sa jeunesse. Le démon est un adulte passé maître en ruse et en stratagème. Il vient à l'homme par tous les chemins sauf par la porte de la pure confiance.

24. (34) Sois mon cher ami d'une confiance pure. Si tu te tiens dans la confiance pure, tu ne verras pas ton âme dans cette station, car elle est une tare qui gâche cette pure confiance. Alors le démon se présente soudain chez toi, et le signe de la pensée qui vient de lui est que si elle paraît, tu te sens menacé, tu essaies de hâter le temps, et tu ne trouves pas de quiétude dans le cœur à cause de lui. C'est comme si tu allais à la rencontre des ténèbres, que se mêlaient à toi le faux-semblant et l'attention à ce qui n'est pas Dieu, et que tes membres étaient broyés par sa descente sur toi. Mais il arrive souvent que Dieu, par son œuvre subtile, fasse parvenir les serviteurs jusqu'à la station de la proximité par l'intermédiaire du démon. En effet le démon injecte dans leurs cœurs l'amour des dévotions dans le but d'être vus par les gens. Alors, ils adorent Dieu pour que les gens fassent attention à eux. Lorsque les gens font attention à eux, par leur attention même, leur désir [de prier] s'accroît. Lorsqu'ils en goûtent la douceur, ils sont plongés au fond de

l'océan de la piété totale. Or la dévotion répugne à être consacrée à autre chose qu'à Dieu, si bien qu'ils découvrent ce que c'est que déguster la saveur de la dévotion pour Dieu par l'intermédiaire des invocations. Apparaissent alors les devoirs des dévotions et des invocations à partir des sciences, des secrets, et des lumières. Ils s'écartent des gens, et ils vont à la rencontre de Dieu. Ne te fie pas au démon, et que ne subsiste rien de son monde avec toi.

25. (35) On a raconté que Jésus était endormi la tête reposant sur une brique. Il sortit de son sommeil et voilà que le maudit se trouvait à son chevet[11]. Il lui demanda : «Qu'est-ce qui t'a amené jusqu'à moi ?» Il répondit : «Je t'ai désiré ardemment.» Il dit: «Ô maudit ! Je suis l'esprit de Dieu, comment peux-tu me désirer ?» Il répondit : «Tu as ramassé mes miettes si bien que je t'ai désiré.» Il dit : «Et qu'est-ce donc que ces miettes ?» Il répondit : «Cette brique qui est sous ta tête.» Et Jésus la jeta de sorte qu'il le quitta.

26. (36) Je m'étais séparé en direction de Dieu en retraite spirituelle, m'appliquant à L'invoquer, lorsque vint le maudit. Il multiplia contre moi les stratagèmes afin de troubler la retraite et l'invocation. Alors apparut dans ma main le sabre de la concentration visionnaire, sur lequel, de la pointe à la poignée, était écrit : Dieu, Dieu. Et je repoussai grâce à lui les pensées se détournant de Dieu, lorsque se présenta dans mon cœur l'idée de rédiger un livre consacré à la retraite spirituelle que j'aurais appelé «*Stratagème du rebelle contre l'aspirant*[12]». Je dis : «Il ne sera pas bon sans la permission du maître.» Je consultai le maître dans le monde caché, et, grâce à la perfection du lien initiatique qui existait entre moi et lui, j'entendis sa parole me dire : «Abstiens-toi de cette pensée. Dieu est innocent de cette pensée, car c'est la pensée du démon. Il t'a flatté par un stratagème. Il s'est donné pour nom le rebelle (*al-marîd*) ; est-ce que tu as vraiment cru qu'il ne serait pas capable de s'insulter lui-même et que tu

---

11. Voir *Qût al-qulûb*, II, p. 192 ; *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, III, p. 29 ; *Hadîqa al-haqîqa*, Téhéran, 1329, p. 392.

12. En arabe : *Hayl al-marîd 'alâ'l-murîd.*

garderais cela à l'abri de lui ? Son but est de te détourner par ce biais de l'invocation de Dieu, et que cela te fasse perdre la raison.» Je m'éveillais et je m'en abstins.

27. (37) Si une pensée se présente dans ton cœur ou dans la cour intérieure de ta poitrine, consulte le maître à son propos. S'il répond : Ceci est une pensée de Dieu, sache qu'il en est ainsi. Et s'il dit : Ceci est une pensée de l'âme ou de tel ou tel, sache qu'il en est bien ainsi. Tiens-t-en bien à cela tant que tu n'as pas atteint le goût sapiential. Lorsque tu es parvenu au goût, tu goûtes la pensée, tu la connais, et tu la distingues de ce qui est autre, de la même façon que diffèrent le miel et la coloquinte. Toutefois dans l'expression il y a une autre sorte de difficulté. Tu dis à propos de la différence : Celui-ci est doux et celui-là amer. Puis on te demande : Qu'est-ce que le doux et qu'est-ce que l'amer ? Mais tu ne peux dévoiler la réalité de la douceur et de l'amertume autrement qu'en te souvenant de leurs signes distinctifs et de leurs effets[13]. Alors tu dis : L'amertume est ce qui répugne à l'âme qui s'en trouve alors contractée, et la douceur est ce dont l'âme tire satisfaction et en est dilatée. Tu dis donc : Celui-ci est bon et harmonieux, celui-là est contradictoire et pas bon. Ceci sépare, divise et incommode, tandis que cela répare, rassemble, et apaise. Ceci l'estomac l'accepte, et cela, non. Il en va ainsi des choses douces et des choses amères, on fait la distinction entre les deux lorsque le goût est sain. Mais quand le goût est gâté, tu trouves le doux amer comme l'a dit le poète :

Qui a la bouche amère et malade
Par elle trouvera amère l'eau limpide.

(38) Il en va ainsi de la relation entre le commencement de cette affaire et son aboutissement. Son commencement est maladie, et son aboutissement est bonne santé. Au début, le cœur souffre de maladie. Lorsque le maître, médecin expert, lui

13. Même argumentation chez un disciple de N. Kubrâ, Sa'd al-dîn Hamûya, *al-Misbâh fi'l-tasawwuf*, p. 68.

administre la médication il recouvre la santé et devient sain. Au début il trouve que la douceur de la dévotion a la saveur de l'amertume, et que l'amertume du péché a la saveur de la douceur. Lorsque le cœur recouvre la santé et que son goût est sain, l'observance assidue s'en trouve entièrement assainie.

Problème :

28. (39) Est-ce que l'effort disparaît de Ses serviteurs privilégiés ? Oui, au sens où l'effort que l'on s'impose est tiré de la peine qui est la fatigue. Or ils adorent Dieu le Très-Haut sans fatigue et sans peine. Mieux encore, ils la savourent et ils en tirent une jouissance. La prière est un entretien intime, mais tant que l'adorateur est en harmonie avec le démon et en opposition avec le Compatissant il ne goûte pas la saveur de l'entretien. Cela lui est même insupportable, car l'entretien de celui qui se rebelle est difficile et pénible pour le corps. Mais s'il est en harmonie avec le Compatissant, et qu'il est devenu l'ennemi du démon, la prière est, dans sa réalité même, l'entretien intime avec le bien-aimé, ce qui est la plus délicieuse des choses[14]. (40) On a raconté qu'al-Hadramî[15] disait : «Les gens affirment que je suis incarnationniste, et que je professe aux serviteurs de Dieu qu'il faut abandonner

14. L'idée que la prière est un entretien intime avec Dieu et qu'elle est la chose la plus délicieuse qui soit qui revient assez souvent dans le commentaire coranique de N. Kubrâ. Il y développe aussi l'idée que si la prière du corps a des interruptions, « la prière médiane » à laquelle Dieu appelle l'homme est celle du cœur qui seul peut demeurer en permanence en prière par la contemplation de Dieu, selon l'injonction coranique. Cette prière du cœur, médiane, est celle par laquelle l'homme monte vers Dieu et au cours de laquelle à chaque parole que prononce le serviteur, Dieu lui répond par d'autres paroles que le Prophète a rapportée dans un hadîth, *'Ayn al-hayât*, commentaire de *Cor.*, II=238-239. L'ascension dans la prière consiste, à travers ses quatre étapes fondamentales, à franchir successivement les quatre voiles des natures minérale, végétale, animale et humaine pour atteindre la proximité manifeste dans l'entretien intime et la contemplation, *ibid.*, [*Cor.*, V=12].

15. Variantes des manuscrits : al-Husayrî ; al-Husrî. Il est difficile de savoir à qui attribuer ces propos dans la mesure où les manuscrits ne s'accordent pas, même le *Tuhfa al-barâra* du disciple de Kubrâ, Majd al-dîn Baghdâdî. Abû Nu'aym et Jâmî citent un soufi du nom d'Abû 'Abdillâh al-Hadramî, *Hilya al-awliyâ'*, X=344-345 ; *Nafahât al-uns*, p. 121.

l'effort. Comment pourrais-je être incarnationniste alors que je ne vois rien d'autre que Dieu dans l'existence ? et comment pourrais-je professer d'abandonner l'effort alors que je possède une oraison depuis l'enfance qui ne m'a jamais quitté jusqu'à cet instant ? Cependant j'affirme qu'il n'y a pas d'effort pénible dans la dévotion des serviteurs d'élite.»

Chapitre concernant la transmutation du goût

29. (41) Le goût et la contemplation persistent ensemble, sauf que ce qui produit la contemplation est l'ouverture du regard par le dévoilement de la couverture qui le recouvre, tandis que ce qui provoque le goût c'est la transmutation du corps et des esprits. Le goût est le fait de trouver ce qui t'arrive. Dans cette transmutation, est incluse la mutation des sens. Les cinq sens se transforment en d'autres sens. L'exemple en est donné par le sommeil. Il est bien établi dans la réalité que vit le commun. Mais, lorsque l'on dort, que l'on s'est libéré des poids du corps, et que les sens se sont fermés aux océans de l'existence, d'autres sens s'ouvrent vers le monde caché, dont l'œil, l'oreille, l'odorat, la bouche, la main et le pied, et un autre corps. Il voit, il entend et il prend des bouchées du monde caché qu'il mange — il arrive souvent d'ailleurs qu'il se lève de son sommeil après avoir mangé, et qu'il trouve encore la saveur de la nourriture dans sa bouche — il parle, il marche, il se précipite, et il atteint les contrées éloignées car la distance ne lui est pas masquée[16]. Ceci est un corps plus parfait que celui-là. On trouve souvent dans ce corps la force de s'envoler, de marcher sur l'eau, d'entrer

---

16. N. Kubrâ détaille les nourritures des cinq sens externes et des cinq sens internes dans le commentaire coranique [*Cor.*, V=85]. De même il indique qu'il convient de guérir son âme par la rectitude des cinq sens du cœur (l'odorat, la vue, etc.), *'Ayn al-hayât* [*Cor.*, V=48]. L'idée de la transmutation du corps (ou existence) métaphorique (celui de l'amant) en corps véritable (celui de l'aimé) est une constante du commentaire coranique. C'est d'ailleurs un privilège de l'homme qui lui est promis lors du pacte primordial avant l'entrée dans les ténèbres du corps. C'est pourquoi il montre que l'épreuve qui frappe les gens de la sainteté est comme le feu qui fait apparaître l'or, ou le feu de la prière qui consume le noyau de l'existence terrestre pour faire apparaître le corps véritable, *ibid.* [*Cor.*, II=3-4].

dans le feu sans qu'il se consume. Ne va pas croire que ce sont là paroles en l'air, c'est une réalité, car il est le frère de la mort. Ce que l'homme du commun trouve dans son sommeil à la mesure de la force de son corps le plus proche, le voyageur le trouve entre la veille et le sommeil grâce à la faiblesse de son corps vil et à la force de son corps noble et précieux. Puis ce corps noble se renforce et l'opération se produit jusque dans le monde de la perception. Alors il vole, il marche sur l'eau, il entre dans le feu, lequel ne le blesse pas, il voit, il entend, il saisit [des choses], il monte, il descend et il agit à sa guise par la main de la concentration visionnaire. Et la pensée qui l'accompagne, voilée par le corps épais, ne perçoit pas cela.

30. (42) Apprend que la contemplation se produit en premier lieu par les figures et les images, puis par les essences, lorsque les couleurs apparaissent [*var.* : lorsque les réalités sont purifiées]. Ensuite les essences s'anéantissent dans l'essence unique. La cause qui produit la forme et l'image réside dans deux forces servantes de l'intelligence se trouvant dans la tête et destinées à capturer les choses pour elle, comme le piège et le filet servent au chasseur. Elles s'emparent des choses afin d'en user à sa guise. Le regard est comme le chien du chasseur. Chaque fois que surviennent les significations avec leurs essences, l'intelligence jette sur elles les deux pièges de la figuration et de l'imagination, ou bien elle lance sur elles le chien du regard et il les attrape par les deux canines de la figuration et de l'imagination. Ensuite il les retient d'une forte poigne pour l'intelligence afin qu'elle en use à sa guise. Et elle leur demande d'où elles viennent, ce qu'elles sont, vers où elles se dirigent, et quelle est leur intention. Puis elle ne se tient plus d'admiration pour elles. L'imagination est la représentation imagée de la signification sous le vêtement qui lui correspond, et la figuration en est la représentation formelle. L'ennemi vil est représenté sous la figure du chien, l'ennemi noble sous la figure du lion, l'homme important sous la figure de la montagne, le roi est représenté par l'océan, l'homme utile par l'arbre couvert de fruits, l'homme inutile par l'arbre stérile, le profitable et la subsistance

par la nourriture, le bas-monde par la souillure et la vieille femme, et ainsi de suite pour les autres choses. Ceci est le secret de la science de l'oniromancie[17].

31. (43) Lorsque l'intelligence a réalisé son souhait, son but, sa chasse, et qu'elle est allée au bout de son étonnement, elle sait que la première perception lui a menti lorsqu'elle lui a dit : Il n'y a rien d'autre que ce que tu vois, ce que tu entends, ce que tu goûtes et ce que tu découvres. Pourtant sa relation avec elle avait duré longtemps et elle lui avait semblé véridique et d'une sincérité indiscutable. Mais quand elle découvrit une autre science et une autre perception, elle mit sa sincérité à l'épreuve pour que si jamais elle nie la perception cachée, les guetteurs du monde caché agissent avec elle comme celui qui veut obtenir des vérités de quelqu'un s'efforce de le faire avouer en lui ouvrant le ventre avec un couteau, en lui brisant la tête, en le frappant avec le sabre et en le mettant aux fers jusqu'à ce qu'il sente la douleur et reconnaisse les vérités. Lorsqu'elle comprit cela elle traita de menteuse la première perception, se détourna d'elle, et renonça à chasser au moyen de la perception. Mais elle fut alors trop faible pour pouvoir agir à sa guise pendant un long moment. Elle était lasse de l'univers des figures et des images, et elle empêcha ses chiens et ses filets de chasser. Alors les significations apparaissent dans les couleurs grâce à la solidité du lien intime qui existe entre elle et la vision intérieure. Puis les significations s'anéantissent dans la source des significations laquelle est le cœur. Et l'ordre se dresse d'une couleur unique qui est le vert, la couleur de la vie du cœur. Puis, après elle, subsiste la couleur rouge cornaline qui est la couleur de la grande intelligence. Celui qui en est qualifié, se voit ainsi accorder ce que l'on aime acquérir et refuser ce dont on souhaite être privé, qu'il le veuille ou qu'il le repousse. De toute manière il ne le repousse pas ! de même que tu ne repousserais pas le souffle du vent lorsque tu cherches à te protéger du feu.

---

17. Comparer les clés d'interprétation des rêves données par l'un des grands maîtres kubrawîs, Najm-i Râzî, *Minârât al-sâ'irîn*, pp. 119-129.

32. (44) Cette couleur n'apparaît que par la docilité, laquelle succède à la difficulté, car celle-ci est la difficulté de la mortification. Lorsque celui qui se mortifie s'applique à traverser le défilé de la sincérité et de la pure confiance, des visitations pesantes descendent sur lui, comme les montagnes inébranlables, au point qu'il en est broyé dans la terre, et qu'il l'endure sans s'agiter ni bouger. Et il demeure ainsi un temps. C'est là la réalité de la descente de la grande intelligence sur lui[18]. Sa couleur paraît en face de son front comme s'il s'agissait d'une tablette noire sur laquelle se trouvent des points rouges comme la cornaline, grandissant et diminuant autant que se fend son voile, lequel est le plus robuste des voiles et le plus difficile. S'il contemple cette couleur en état d'inconscience, elle broie le voyageur, le met en pièces, le fait trembler, et le secoue violemment. La cause en est que le faible ne peut supporter le regard du fort. Et ceci n'arrive que dans les aboutissements, non aux commencements.

Chapitre sur les immersions

33. (45) La première immersion est celle du corps dans l'invocation, et ceci n'a lieu que lorsque les membres mauvais se sont consumés et que sont restés les membres bons[19]. À ce moment, tu entends l'invocation du corps, tu entends émaner de chaque membre une invocation, comme s'il soufflait dans une trompe, ou qu'il frappait fort sur un tambour. Lorsque leur invocation est bien établie elle devient comme le bourdonnement de l'abeille. Avant qu'elle ne s'établisse, l'invocation s'installe d'abord tout autour de la tête car elle est élevée, et tu perçois en elle le son du tambour, de la timbale, et de la trompe. L'invoca-

18. Cette intelligence, dit le commentaire coranique, est une lumière spirituelle sublime, l'une des premières créatures, et elle est soumise par nature comme l'ange [*Cor.*, V=90]. Elle est le jumeau du cœur, comme la passion est celle de l'âme, *ibid.* [*Cor.*, V=27]. Elle apparaît vraiment comme l'organe des sciences, mais peut aussi, comme raison, la petite intelligence du présent texte (§ 50), entraîner, lorsque l'on se fie trop à elle, selon N. Kubrâ, des erreurs comme l'incarnation et la trinité [*Cor.*, V=72].

19. On retrouve l'idée maintes fois exprimée dans le commentaire coranique de la combustion du corps matériel qui doit libérer le corps véritable.

tion est un roi. Lorsqu'il descend dans un endroit, c'est avec ses tambours et ses trompes de sorte que cette action a souvent pour résultat que l'on en devient possédé et que l'on a plus peur de lui que de la mort. Mais le sincère n'en est point effrayé.

34. (46) J'étais en retraite, plongé dans l'invocation. Je perçus dans ma tête ces sons accompagnés de grandes douleurs, et je faisais sincèrement le don de mon sang à la poussière que foulaient les pieds de cette présence. Je rapportai ces sons et ces douleurs au maître qui me dit : «Sors de la retraite et abandonne l'invocation jusqu'à ce que tu ne sois plus possédé sinon tu périras.» Je répondis au maître : «Que je meure sur la voie m'est plus aimable que de mourir dans la station[20].» Il dit : «Je cherchai à connaître ton intérieur pour savoir où tu en étais. Aussi longtemps que tu es sincère, résolu à offrir [*var.* : ta peine et] ton sang, ne te fais pas de souci.» Une semaine ne passa pas que Dieu ne dissipe cette difficulté. L'invocation descendit sur ma tête et s'y établit solidement, si bien qu'apparurent la consolation qui rafraîchit les yeux, le vœu des âmes, le délice des esprits, et la réjouissance des cœurs. Je ne connais pas la cause de l'ouverture de cette porte devant moi, si ce n'est qu'il m'a aidé, ces jours-là, à être sincère et à rester ferme dans le degré de la pure confiance. (47) Le secret de ces sons puissants réside dans le fait que l'invocation va à l'encontre de tout ce qui n'est pas Dieu. Lorsqu'elle se présente en un lieu elle s'attache à en chasser le contraire, comme tu le constates lorsque l'eau et le feu sont mis ensemble.

35. (48) Après ces sons, les sons des tambours et des trompes, tu entends différents bruits comme le murmure de l'eau, le sifflement du vent, le crépitement du feu lorsqu'il est vif, le crissement

---

20. On a là un indice de la préférence de N. Kubrâ pour les états, et de sa réserve à l'égard des stations, ce que confirme le commentaire coranique. En effet pour marquer la différence entre Abraham et Muhammad, N. Kubrâ affirme qu'Abraham est caractérisé par les stations qui sont des demeures, tandis que Muhammad est le prophète des états, qui sont des libres dons divins, ce qui le conduit à affirmer que les états sont plus accomplis et plus parfaits que les stations, *'Ayn al-hayât*, [*Cor.*, V=196].

de la meule, le bruit d'une troupe de chevaux et d'hommes, et le frémissement des feuilles des arbres lorsqu'un vent violent les agite. Le secret en est que l'humain est composé de chaque substance noble et basse, lesquelles font partie des piliers, de la terre et de l'eau et ce qui se trouve entre les deux. Ces bruits sont les invocations de chaque principe et élément qui comptent parmi ces substances. Celui qui entend des bruits chante la gloire de Dieu et Le sanctifie par chaque langue, ce qui participe aux conditions de la voie. Cette immersion est le résultat de l'invocation de la langue lorsqu'elle est exercée avec force.

36. (49) La deuxième immersion : après cela l'invocation ouvre une porte sur le côté de la tête découpée en rond en forme de cercle. Alors, du haut descend sur lui une ténèbre, puis un feu, puis du vert. C'est la ténèbre du corps, le feu de l'invocation et le vert du cœur. Il n'ouvre la porte d'abord sur le dessus de la tête que parce que l'invocation est une bonne parole qui monte vers Lui par elle-même, et que le côté de l'ipséité est le haut, le côté de la tête. La bonne parole monte donc jusqu'à Lui[21]. Et Dieu le récompense par la faveur et la compatissance en lui octroyant les visitations spirituelles et les lumières sacro-saintes. Il le remplit de la tête aux pieds de paix, de foi, de désir ardent, de désir, d'amour, de certitude, de conviction et de connaissance mystique. Alors il se remplit, et le cœur s'épanouit au cours de cela, et il est pris d'un ardent désir pour le seigneur — que Sa majesté soit exaltée — dans la perfection. L'invocation s'immerge dans le cœur, non d'une immersion où elle s'anéantirait mais d'une immersion par laquelle elle est présente en lui. Par le cœur, il se sent être comme un vieux puits, et l'invocation comme un seau qui tombe en lui et qui y puise de l'eau. Au cours de cela, l'envol s'empare des membres ainsi que des mouvements involontaires et inhabituels comme les mouvements de celui qui tremble. Chaque fois qu'il s'arrête d'accomplir

21. On trouve la même mention de la bonne parole identifiée à l'invocation dans le commentaire coranique [*'Ayn* : 6b, 21a], ce qui renforce l'idée que ce texte est bien attribuable à N. Kubrâ, même s'il a été révisé et complété par Najm-i Râzî.

l'invocation, le cœur bouge dans la poitrine faisant les mouvements de l'enfant dans le sein de la mère, réclamant l'invocation. Le cœur est comme Jésus le fils de Marie, et l'invocation comme son lait. Au fur et à mesure qu'il gagne en force et qu'il grandit, montent en lui l'affection pour Dieu, les cris, et les pleurs involontaires sous l'effet du désir pour l'invocation et l'invoqué. Si celui qui en est gratifié est négligent à l'égard de l'invocation et de l'invoqué, l'invocation du cœur ressemble au bourdonnement de l'abeille, ni un bruit élevé et confus, ni quelque chose de silencieux et très caché.

37. (50) Parmi les signes de l'installation de l'invocation dans le cœur il y a le fait que tu contemples en face de toi une source laissant s'écouler une lumière qui jaillit avec vivacité et à l'égard de laquelle le voyageur ressent de la sérénité au point de la prendre comme confidente. Parmi les signes que l'invocation ouvre le côté droit [*var.* : côté gauche], il y a le fait qu'elle laisse une marque visible sur le côté, qui ressemble à la trace de la blessure lorsqu'elle a cicatrisé, et d'où sort la lumière de l'invocation. Ensuite cette marque tourne autour du cœur sous l'action de l'invocation et elle revient par le côté jusqu'à se trouver derrière le dos, si bien que le voyageur en ressent l'entrée et la sortie par là. C'est de cette porte-là que sortent le cœur et [*var.* : ou] l'esprit sacro-saint, et que le cavalier monte sur la monture, alors qu'il était en dessous. J'entends par le cavalier l'organe subtil énonciateur et par la monture le corps. À ce moment précis il s'élève vers les présences, les présences de Dieu.

38. (51) La troisième immersion est l'arrivée de l'invocation auprès de la conscience secrète. C'est le fait que l'invocateur disparaît de l'invocation dans l'invoqué. Son invocation est alors une soif inextinguible de Lui et une immersion en Lui. L'un de ses signes est que si tu abandonnes l'invocation, l'invocation, elle, ne t'abandonne pas. C'est le vol de l'invocation en toi qui vise à t'éveiller de l'inconscience à la présence. Parmi ses signes il y a le fait que l'invocation lie fortement ta tête et tous tes membres, de sorte que tu es comme ligoté par des chaînes et

des liens. Parmi ses signes il y a encore le fait que ses feux ne s'éteignent point et que ses lumières ne s'en vont pas. Et plus encore, tu vois à jamais des lumières ascendantes et d'autres descendantes, et les feux tout autour de toi purs qui brûlent et flamboient. (52) L'invocation des lettres sans présence est l'invocation de la langue. L'invocation de la présence dans le cœur est l'invocation du cœur. L'invocation de la disparition dans l'invoqué hors de la présence est l'invocation de la conscience secrète. Lorsque tu reviens à la présence et à la compréhension de l'invocation tu descends d'un degré. Et lorsque tu négliges l'invoqué et la présence et que tu te contentes du seul claquement de la langue, tu descends d'un degré supplémentaire.

39. (53) Sache que l'invocation, même si elle n'est accomplie que de la langue, a un roi sublime. Mais il ne se manifeste pas au corps à cause de la force du voile par lequel celui-ci est retranché du roi de l'invocation. Lorsque le voyageur est dépouillé du corps dans le sommeil ou l'inconscience, le corps se trouvant faible, le roi de l'invocation se révèle[22]. C'est une lumière qui se présente à lui du haut ou de derrière ou bien encore en face. Alors il tremble, il s'écroule, et il dit contraint par la frayeur : «*Il n'y a pas de divinité excepté Dieu.*» Et il ressent une force immense et une violence extrême au point qu'il se prosterne, qu'il revient à Dieu — que Son nom soit magnifié — à ce moment précis, qu'il se soumet et qu'il croit. Ceci se manifeste selon sa capacité à se plier à l'invocation et à s'y appliquer avec assiduité.

40. (54) Il y a trois âmes. Il y a l'âme instigatrice du mal qui est l'âme du commun. Elle est enténébrée, et lorsque l'invocation survient en elle, elle est comme la lampe allumée dans la maison sombre. À ce moment elle devient blâmante, parce qu'elle voit que la maison est pleine de souillures, de chiens, de porcs, de guépards, de panthères, d'ânes, de taureaux, et d'éléphants et de toutes les choses qui sont blâmables dans l'existence.

22. Même mention du roi (ou pouvoir) de l'invocation qui descend s'installer dans le cœur après sa purification dans le commentaire du Coran, [*Cor.*, II=256].

Puis elle s'efforce de les expulser de cette maison. Après avoir été salie par les diverses sortes de souillures et avoir été blessée par les différents types de bêtes féroces, elle s'applique assidûment à l'invocation de Dieu et à la résipiscence, jusqu'à ce que le roi de l'invocation se révèle à eux et les expulse. Puis elle se rapproche de la sérénité. Elle ne cesse de travailler à embellir la maison avec toutes sortes de meubles jusqu'à ce qu'elle l'ait ornée de diverses sortes de choses louables. Elle la trouve alors à son goût, car la maison est prête à accueillir la descente du roi, et certes il descend. Lorsque le roi descend en elle et que Dieu Se révèle, elle est pacifiée.

41. (55) Sache que l'âme appétitive a un signe distinctif dans la contemplation. C'est un grand cercle qui monte en face de toi, noirci comme s'il s'agissait de goudron. Ensuite il disparaît. Puis il monte devant toi semblant être un nuage. Il s'élève encore et se dévoile quelque chose de ses bordures, comme le croissant de lune dont un bout paraît au milieu des nuages. Alors c'est un croissant de lune. Ensuite lorsqu'elle se blâme, elle s'élève du côté de la joue droite sous l'apparence d'un soleil rouge dont la joue sent la chaleur. Tantôt elle est en face de l'oreille, tantôt en face du front, tantôt au-dessus de la tête. Et cette âme blâmante c'est l'intelligence. (56) Quant à l'âme pacifiée, elle possède un signe distinctif dans la contemplation. C'est que parfois elle s'élève en face de toi sous l'apparence du cercle de la grande source d'où jaillissent les lumières, et parfois tu la contemples, dans l'inconscience, être le cercle de ton visage brillant d'une lumière pure ressemblant à un miroir poli. Lorsqu'elle se dirige vers le visage et que le visage disparaît en elle, c'est alors ton visage. À ce moment même il est l'âme pacifiée. Parfois tu la contemples loin de toi dans l'inconscience, et il y a entre toi et son cercle mille demeures telles que si tu t'approches de l'une d'elles tu te consumes.

42. (57) Sache que dans le visage se trouvent des cercles qui font leur apparition aux termes du voyage. Parmi eux se trouvent les deux cercles des deux yeux, faits de lumière, qui se

manifestent à chacun, qu'il se tourne à droite ou à gauche. Un autre cercle est celui de la lumière de Dieu qui se révèle entre les deux sourcils et les deux yeux. Ce cercle ne possède pas de point en son centre, contrairement aux cercles des deux yeux qui en possède un en son centre. Il arrive souvent que le cercle des deux yeux s'évanouisse dans le point. Alors demeure le point tandis que disparaissent les deux cercles. Le cercle de l'esprit apparaît en face du nez. La lumière de la langue n'a pas de cercle car elle n'est qu'une lumière détachée, une pluie pure, dans laquelle il n'y a pas de cercle. La lumière de l'ouïe n'a pas de cercle, car elle ne consiste qu'en deux points de lumière qui apparaissent derrière les deux cercles des deux yeux.

43. (58) J'étais en retraite lorsque je sombrai dans l'inconscience. Puis je fus élevé jusqu'à ce que se trouve devant moi un soleil montant. Je fus introduit dans le soleil après avoir dû supporter une extrême violence due à sa force. J'interrogeai le maître qui dit : «Grâce soit rendue à Dieu ! Moi je me suis vu en rêve marcher dans le sanctuaire de la Mecque. Tu étais avec moi et le soleil était au firmament. Alors tu dis : Ô maître ! sais-tu qui je suis ?» Il reprit : «Je répondis : Qui es-tu ? Et tu dis : Je suis ce même soleil qui se trouve dans le ciel.» Alors mon maître 'Ammâr se réjouit de l'accord des deux événements et dit : «J'ai été introduit dans l'univers du cœur, et j'ai lutté pour Dieu des nuits durant. Je regardais le ciel tant et si bien que le ciel entra à l'intérieur de moi et que je goûtai la saveur d'être le ciel. Je le regardais des nuits encore jusqu'à le voir au-dessous de moi comme je l'avais vu au-dessus. Et je regardais la terre des nuits durant, demandant que me soit révélé ce en quoi elle consiste jusqu'à ce qu'elle fût annihilée dans un cercle de lumière.»

44. (59) Le vœu dont la science a obtenu la réalisation à travers ces événements est que l'esprit sacro-saint est un organe subtil céleste. Lorsqu'il déborde par la force de la concentration visionnaire, il atteint jusqu'au ciel de sorte que le ciel plonge en lui. Plus encore, le ciel et l'esprit sont une seule et même chose. Cet esprit ne cesse de voler, de gonfler, et de croître jusqu'à ce

qu'il acquiert une noblesse supérieure à celle du ciel. Alors il est au-dessus de lui. Ou bien disons que dans l'être humain il y a des substances issues de chaque mine. Celui qui est à la recherche de chaque mine tire son genre des substances. Lorsque son aspiration est sincère, ainsi que sa recherche, et qu'il s'y applique avec assiduité, il trouve la base et il s'y attache. Je n'ai pas vu le ciel en dessous-de moi ni à l'intérieur de moi si ce n'est après que se sont dressés en moi une demande et un reproche qui demandaient en vertu de quoi je n'étais point dans le ciel, ou plus grand que le ciel, ou au-dessus du ciel étendu au-dessus de moi ? Alors les substances d'occident étaient sincères dans leur affection pour leurs mines originelles et s'attachaient à elles. Et le cercle dans lequel la terre disparut est le cercle de la puissance.

45. (60) Sache que la contemplation consiste en deux contemplations : une au plus près et une plus haute. La contemplation qui est au plus près est la contemplation de ce que contient la terre — je veux dire dans le monde caché, et non dans le monde de la perception — en fait de figures, couleurs, d'océans, de feux, de déserts, de pays, de cités, d'habitations, de châteaux, et d'autres choses. La contemplation plus haute est la contemplation de ce que contient le ciel : le soleil, la lune, les étoiles, les citadelles célestes, et les mansions lunaires. Tu ne vois et tu ne contemples chaque chose que par une autre. Comme nous l'avons dit : la substance ne contemple que sa propre mine originelle, n'aspire qu'à sa mine, et n'a d'affection que pour elle. Lorsque tu contemples un ciel, une terre, un soleil, une étoile, ou encore une lune, sache qu'une parcelle de cette mine s'est purifiée en toi. Et ne va pas croire que le ciel que tu contemples dans le monde caché est ce ciel. En fait, se trouvent dans le monde caché d'autres cieux plus subtils, plus verts, plus purs, et plus éclatants, innombrables et incalculables. Au fur et à mesure que tu grandis en pureté t'apparaît un ciel plus pur et plus brillant jusqu'à ce que tu voyages dans la pureté de Dieu. Ceci a lieu dans les aboutissements du voyage. Mais la pureté de Dieu n'a pas de fin, et ne t'imagine surtout pas qu'il n'y a rien de plus élevé au-delà de ce que tu as obtenu.

46. (61) Sache que Dieu a des lieux de présence, lesquels sont les lieux de présence des attributs. Tu fais la distinction entre les lieux de présence grâce à ton propre état. Lorsque tu t'élèves jusqu'à tel lieu de présence vient involontairement sur ta langue le nom de ce lieu de présence et de son attribut jusqu'à ce que tu tournes tout autour de ce lieu et de son attribut et que tu proclames la gloire de Dieu par elle. Tu proclames sa gloire en disant tantôt : Gloire à l'Élevé au Grand ; tantôt : Gloire à l'Élevé, au Plus Haut ; tantôt : Mon Seigneur, mon Puissant ; tantôt : Un, Un. Et il en va ainsi jusqu'à ce que tu tournes autour des lieux de présence. Au cœur échoit une part venue de chacun des attributs de Dieu et de Son essence, et il ne cesse de croître. Les maîtres des cœurs diffèrent en cela. Chaque attribut dépend des lieux de présence, et au cœur échoit une part venue de chacun des attributs de Dieu. Et Il Se révèle au cœur par l'intermédiaire de la part du cœur qui en est issue, car les attributs se révèlent aux attributs, et l'essence à l'essence. Tantôt elle l'amène à contempler les attributs, et tantôt il contemple dans les lieux de présence des attributs. La théophanie se produit d'abord par la science, ensuite par la contemplation de sorte que tantôt elle l'amène à contempler les attributs, et tantôt il contemple dans les lieux de présence des attributs. Ensuite il y a la théophanie par la qualification de soi, qui consiste en ce que le cœur fait siens ces caractères et se qualifie par ces mêmes attributs au moyen desquels Dieu forme, fait être, fait vivre, fait mourir, pardonne, punit, et d'autres choses encore, depuis les attributs de récompense et de justice. Ensuite dans la qualification de soi il y a trois degrés : le premier est qu'il se qualifie par les attributs relatifs à lui-même dans le changement des significations ; le second consiste en ce qu'il se qualifie par les attributs relatifs à lui-même et ce qui est autre que lui dans le changement des significations ; le troisième est la qualification par les attributs au sens où il agit absolument à sa guise avec les êtres, les couleurs et les significations. Et la perfection en cela appartient à Dieu — que Son nom soit magnifié.

47. (62) Sache que parmi les lumières il en est certaines qui

montent et d'autres qui descendent. Les lumières qui montent appartiennent au cœur, et celle qui descendent au trône. Or le corps est un voile entre le trône et le cœur. Lorsque le corps est fendu et que du cœur s'ouvre une porte vers le trône, le même aspire au même, la lumière monte vers la lumière et la lumière descend sur la lumière, et c'est «*Lumière sur lumière*» [*Cor.*, XXIV=35]. (63) La vérité de la réunion est qu'au moment où le cœur aspire tendrement au trône, le trône aspire au cœur. Tous deux se rencontrent de sorte que ce qu'il y a entre eux de corps et d'âme se rassemble. Plus encore, ce qui se trouve entre eux se dissipe comme l'air qui est entre les deux mains. Lorsque tu les frappes l'une contre l'autre l'air disparaît entre elles. C'est aussi comme la nourriture entre deux pierres, si l'une tourne sur l'autre la nourriture sort de l'intervalle[23].

48. (64) Tout ce qui se trouve en toi de précieuse substance t'impose un état ou bien une contemplation dans le ciel, à son image, par le feu du désir, de l'amour, et de l'amour fervent. Chaque fois qu'une lumière monte à partir de toi, une lumière descend vers toi, et chaque fois que des flammes montent à partir de toi, des flammes descendent vers toi. Sauf que les substances dans le ciel sont limitées et ne dépassent pas leur limite, contrairement aux substances issues de toi, lesquelles admettent formation et accroissement. Lorsque la substance du ciel est plus forte que son image en toi, ta substance déficiente est affectée d'une tendre aspiration pour le surplus et le fort l'attire. Si toutes deux sont à égalité de tendre aspiration et d'attraction, elles se rencontrent au milieu du chemin, la tendre aspiration par l'attribut [*var.* : par la faiblesse] de compatissance, et l'attraction par la force de la puissance. Lorsque la substance qui est en

23. Tout ce passage repose sur l'idée d'une appartenance intime de l'homme à Dieu par la lumière. En effet, comme il le répète sans cesse dans son commentaire du Coran, la lumière est Dieu comme l'existence, mais le Prophète aussi est appelé lumière, de sorte qu'il existe une parenté étroite entre l'homme et Dieu unis en tant que lumière et existence, ce qui justifie l'idée de Kubrâ que le bout de l'itinéraire mystique est l'annihilation de soi afin de laisser être en soi la pure existence, celle de Dieu.

toi a grandi, elle devient tout pour sa substance qui est de même nature dans le ciel, alors la substance du ciel est affectée d'une tendre aspiration, et ta substance l'attire jusqu'à ce qu'elle descende sur toi. Ceci est le secret du voyage et de l'attraction. Le voyage n'est autre que la sublimation de la substance pour qu'elle sache. Si elle est en excès, elle attire, et si elle est déficiente elle est affectée d'une tendre aspiration. (65) Abû Bakr al-Wâsitî a dit : «L'attribut de majesté et l'attribut de beauté se sont heurtés et d'eux deux a été engendré l'esprit[24].» Le fils est une allusion à la partie, et le père et la mère font allusion au tout.

49. (66) Lorsque le cercle du visage est clarifié, il déborde de lumières comme une source d'où débordent les eaux, si bien que le voyageur sent les lumières jaillir de son visage, et le jaillissement se produit entre les deux yeux et les deux sourcils. Ensuite le visage est entièrement submergé, et à ce moment il y a devant toi en face de ton visage un visage de lumière ainsi fait : il déborde de lumières et l'on voit derrière le délicat voilage qui le couvre un soleil aller et venir comme une balançoire animée d'un mouvement de va-et-vient. Ce visage est en réalité ton visage, et ce soleil est le soleil de l'esprit qui va et vient dans le corps. Puis la pureté submerge l'ensemble du corps. À cet instant tu contemples en face de toi une personne toute de lumière d'où naissent les lumières. Le voyageur sent la naissance des lumières par tout son corps de cette manière : souvent le voile se lève de l'ensemble de l'égoïté, et tu vois tout par l'ensemble du corps. La première ouverture de la vision interne se produit par l'œil, puis par le visage, ensuite par la poitrine, enfin par le corps tout entier. Cette personne lumineuse qui paraît en face de toi, selon les dénominations en usage dans la communauté

---

24. La version de Najm al-dîn Kubrâ diffère sensiblement de la version usuelle telle que la rapporte Rûzbihân : « Dieu a créé les esprits entre la beauté et la majesté. S'Il ne les avait pas revêtus d'eau et d'argile, l'être se serait consumé à leur éclat », *Sharh-i shathiyyât*, pp. 303-304 ; pour Wâsitî et la nature de l'esprit, voir mon ouvrage, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, pp. 100-101.

[soufie], est appelé «le prééminent». Ils l'appellent aussi «le maître du monde caché», et «la balance du monde caché». Ce personnage vient à ta rencontre au début du voyage, mais il est alors de couleur noire, nègre. Puis il disparaît de ta vue. Mais en fait, il ne te quitte pas, car tu es lui. Il entre en toi et s'unit à toi. S'il est noir ce n'est qu'à cause du vêtement qu'est le corps ténébreux. Lorsque tu en anéantis le corps, que les feux de l'invocation et du désir consument son vêtement, le joyau est dépouillé du vêtement et ainsi devient lumineux[25]. (67) Sache que l'âme, le démon et l'ange ne sont pas des choses extérieures à toi. Tu es ces choses. Et il en va de même pour le ciel, la terre et le piédestal qui ne sont pas des choses extérieures à toi, de même le paradis et l'enfer, la mort et la vie. Ce ne sont que des choses qui se trouvent en toi. Lorsque tu auras voyagé, et que tu te seras clarifié ceci t'apparaîtra en toute évidence si Dieu le veut[26].

50. (68) Sache que «*Dieu est la lumière des cieux et de la terre*» [*Cor.*, XXIV=35]. La lumière de l'envoyé vient de la lumière de la munificence, et la lumière des saints et des croyants vient de la lumière de l'envoyé. Il n'y a pas d'autre lumière que Sa lumière[27], ce qui est le secret des deux versets : «*Celui qui aspire à la munificence. À Dieu appartient la munificence en totalité*» [*Cor.*, XXXV=10], et de Sa parole : «*À Dieu appartient la munificence, à Son envoyé et aux croyants*» [*Cor.*, LXIII=8]. (69) Sache que le voyageur a un témoin, celui que l'on nomme : le maître du monde caché. Il élève le voyageur jusqu'au ciel, et dans le ciel il

25. Description du phénomène de transmutation du corps tel qu'on le trouve à plusieurs reprises dans le commentaire coranique, par exemple [*Cor.*, II=3].

26. Najm-i Râzî s'est attaché à détailler cette présence interne de l'univers en l'homme, en particulier dans son *Minârât al-sâ'irîn.*

27. Cette affirmation correspond exactement à ce que Ghazâlî dit de la lumière dans *Le tabernacle des lumières.* Najm al-dîn Kubrâ ne cesse de répéter dans son commentaire du Coran qu'il n'y a pas d'autre existence que Dieu, et que la lumière est Dieu, ce que l'on découvre après être sorti des voiles dans un premier temps, puis de sa propre existence corporelle caractérisée par l'égoïté, voir par exemple [*Cor.*, II=151]. Cette appartenance intime de Muhammad à Dieu est le fondement de l'idée selon laquelle ce qui le différen-

se révèle [*var.* : il s'envole]. La preuve qu'il est son témoin, et plus encore qu'il est lui-même, c'est que le voyageur bouge de ses mouvements, il se repose de son repos, il s'épanouit de son épanouissement, il est dilaté par son apparition et il est contracté par son absence. Quand il est clair et illuminé, cela montre que la balance a atteint un bon poids, et s'il a noirci, qu'il a disparu ou qu'il s'est retiré derrière le voile, cela montre que la balance pèse peu. (70) Il en va ainsi au milieu du chemin en ce qui concerne les deux cercles des deux yeux. Lorsque tous deux apparaissent cela témoigne d'un bon état, et s'ils se dérobent cela révèle un mauvais état et la prédominance du corps. Et ces cercles grandissent et s'accroissent, diminuent et rapetissent. Cela montre aussi que la balance penche ou qu'il en manque, sauf si le poids de la grande intelligence fond sur le voyageur. Dans ce cas les cercles se cachent et la balance penche. Le signe distinctif en est qu'en fermant hermétiquement les paupières, on voit les points de la grande intelligence qui sont de couleur rouge cornaline. Et tu ne peux voir ces points qu'en face du front. Sa vision ne se produit qu'en face du front parce que voir réclame un instrument : la petite intelligence. Or nous l'avons déjà dit : ne voit une substance que son semblable, et on ne voit que par son semblable.

51. (71) Dans le monde caché se trouvent des livres que Dieu a écrits. Certains sont écrits à l'aide de points, d'autres avec des figures, d'autres enfin avec des lettres, mais différentes de ces signes [que nous employons]. Ils portent des titres étonnants tels que : «la source des justes», «le recueil des secrets», «le livre de l'étendue», «le livre céleste», «la joie des justes», «la jouissance des secrets», «le livre des préceptes», «le livre de l'amour», «le livre de la magie», «le grand argument», «le livre

---

cie des autres prophètes est le fait qu'il annonce Allâh et non le paradis ou l'enfer, qu'il soit fait du Coran lui-même, qu'il s'identifie au cœur, etc. C'est aussi pourquoi il possède la station digne d'éloge (*maqâm mahmûd*), *mahmûd* désignant en fait Dieu pour N. Kubrâ [*Cor.*, II=149]. Le Prophète identifié au Coran est donc lui-même la lumière que les autres prophètes ne font que transmettre [*Cor.*, III=4].

des formes » dans lequel se trouvent les règles qui gouvernent les étoiles. Le voyageur voit d'abord des livres couverts d'écriture, intelligibles et compréhensibles comme le Coran. Puis ceux-ci tendent peu à peu vers le secret. Il les comprend d'abord, et bientôt ne les comprend plus à cause des ténèbres du corps, cause d'oubli. Il voit ensuite des livres couverts de figures carrées et de bien d'autres sortes. Puis ce sont des livres écrits avec des points. Il les comprend, les lit, et connaît alors la science intime. Ensuite, lorsqu'il s'en retourne au corps, il les oublie, mais demeure au sein de son cœur la douce saveur de la compréhension à laquelle il accorde foi, et dont il hérite un désir ardent, un désir, un amour incréé et un amour fervent.

52. (72) Bientôt lui apparaît le ciel empli d'étoiles, qui est un Coran. Il le comprend et il le lit en s'aidant des points. Et, s'il supporte patiemment et qu'il est sincère dans sa patience, il voit bientôt, au milieu des calamités qui le frappent dans l'inconscience, une couleur d'or et d'argent. C'est la couleur de la pure confiance et de la sincérité. La planète Canope de l'invocation apparaît au loin et il tremble du tremblotement de Canope. Cette Canope de l'invocation s'élève depuis le Yémen de la foi[28], de la conviction, et de la connaissance mystique. Bientôt apparaît la planète Saturne de la concentration visionnaire dans son voile au loin. C'est l'extrémité de l'être créaturel. Lorsqu'elle est haute, elle grossit [*var.* : se parfait]. Lorsqu'elle se rapproche de toi et qu'elle descend d'en haut elle est comme Jupiter. La preuve qu'elle est l'astre de la concentration visionnaire est que quelle que soit la direction vers laquelle tu regardes, elle se présente à l'endroit où tombe ton regard. Enfin apparaît la planète Mars de la discorde et de la cruauté. Si ceci ne se trouve pas dans le voyageur, il n'est pas un pauvre en Dieu. Les maîtres ont dit : «Si le pauvre ne donne pas la vie et ne fait pas mourir, ce

28. Allusion à un hadîth : « La foi est yéménite », *Concordance et indices*, I, p. 109. Comparer aussi avec le poème que cite Rûzbihân à deux reprises et qui affirme que Canope atteint le sommet du ciel lorsqu'elle s'élève du Yémen, *L'ennuagement du cœur*, p. 237. Pour Simnânî, Canope est le nom attribué au pôle de la sainteté solaire, *Chihil majlis*, p. 176.

n'est pas un pauvre en Dieu.» Et bientôt paraît le soleil. C'est le soleil de l'esprit et du cœur. Puis apparaissent la planète Vénus de l'émotion, de la gaieté et de la joie en Dieu, la planète Mercure de la science [*var.* : du calame], et la lune du corps.

53. (73) Si le voyageur se voit chevauchant un âne, c'est le signe qu'il est maître de la concupiscence. S'il se voit monté sur une mule, c'est le signe qu'il est maître de l'âme. Si l'un des deux est mort sous lui, c'est le signe de sa mort. S'il se voit chevaucher un cheval, c'est le signe du voyage [*var.* : chasse] du cœur. S'il se voit monté sur un chameau c'est l'indication qu'il voyage porté par le désir. S'il est en train de voler, c'est le signe de la vie de la concentration visionnaire. S'il voit l'ipséité l'envelopper et s'élancer vers lui, c'est le signe qu'il est recherché et bien aimé. S'il se voit à bord d'un bateau en mer, le bateau c'est la loi divine et la mer la voie spirituelle [*var.* : + et atteindre la perle est la vérité]. (74) Sache que la loi est le code de la sagesse, et que la sagesse est le code de la concentration visionnaire, laquelle désigne la puissance dans la langue de la communauté [soufie].

54. (75) Sache que chacun des voyageurs reçoit l'un de Ses sublimes noms. Le nom suprême jaillit des cœurs. Il est composé de l'ensemble des signes, car il n'existe pas de signe dans l'univers du monde caché et celui de la perception qui ne soit une lettre d'entre les lettres qui composent le nom suprême. Le nom suprême augmente à la mesure de la manifestation des évidences, des signes, des indications, et des indices. Et autant la connaissance diminue autant le nom suprême diminue. L'aboutissement de l'ordre, c'est la connaissance mystique et l'amour increé. L'amour est le fruit de la connaissance car qui ne connaît pas n'aime pas. Son amour pour nous précède notre amour pour Lui, et celui qui aime une chose multiplie sa mémoration. Dieu — qu'Il soit loué et exalté — dit : «Il a menti celui qui prétend à mon amour et qui, lorsque la nuit le recouvre, dort en Me négligeant[29].» Le signe distinctif de l'amant est qu'il ne voit rien d'autre que Lui en tant qu'état vécu et non en science.

29. *al-Risâla al-qushayriyya*, le Caire, 1346, p. 176.

55. (76) On raconte que lorsque Samnûn l'amoureux parla de l'amour, des lampes à huile se mirent à aller et venir à droite et à gauche. On lui dit : «Dis quelque chose au sujet de l'amour.» Il répondit : «Je ne connais personne à la surface de la terre à qui il soit facile de parler de l'amour», et sur ce un oiseau vint se poser en face de lui. Il dit : «S'il existe, alors c'est cela.» Il se mit alors à parler de l'amour, et l'oiseau frappa la terre de son bec jusqu'à le mettre en sang et mourut.

56. (77) La manifestation des signes dans l'univers de la perception et du monde caché fait hériter de la foi, de la conviction et de la connaissance mystique. Par la connaissance apparaissent les dons et les bienfaits, ce qui occasionne l'amour. Et l'amour produit l'annihilation de soi laquelle est la vérité de l'amour et ce qui en résulte. (78) L'annihilation de soi consiste en deux annihilations. C'est l'annihilation des attributs [de soi] dans les attributs de Dieu, ce qui est l'annihilation dans la singularité. Et c'est l'annihilation de Ses attributs dans Son essence, ce qui est l'annihilation dans l'unicité. Lorsque se révèle l'essence, elle s'épiphanise en inspirant la vénération, si bien que le voyageur est aplati, qu'il est broyé et qu'il est sur le point de rejoindre la mort. Et il entend à cet instant même : «Un ! Un !» S'il est annihilé dans Son essence, il demeure par Lui et vit par Lui.

57. (79) Le voyageur disparaît bientôt, et Dieu l'élève jusqu'à Lui. Il trouve alors le goût de la condition seigneuriale en lui-même. Mais ce goût dure autant qu'un clin d'œil. C'est ce qu'il y a de plus sublime parmi les stations et les charismes, qui consiste en ce que Dieu — que Son nom soit exalté — lui fasse savourer ce goût. Le voyageur ne cesse pas de dire blâmant et querellant Dieu — gloire à Lui — : «Qu'est-ce qui justifie que Tu sois seigneur et que je sois sujet, que Tu sois créateur et que je sois créé, que Tu sois prééternel et que je sois advenu ?» Alors Dieu lui fait goûter ce goût. Et il se rétablit de cette stupeur et de ce blâme. Le gnostique reste stable, tandis que celui qui est frappé de stupeur voyage[30]. Plus encore, le connaissant absolu,

30. Cette phrase est attribuée, avec une construction légèrement différente,

c'est Dieu, tandis que l'autre est le reconnaissant (*muta'ârif*). Aucune station n'est acquise qu'il n'y en ait une plus sublime, après elle. Le goût appartient à la prééternité et à la condition seigneuriale, et si c'est là quelque chose de sublime, la permanence de ce goût est encore plus sublime. C'est une vaste esplanade dont on n'atteint l'extrémité qu'après avoir péri et y être revenu. Or l'on n'atteint la mort qu'après avoir enduré une terreur immense, et c'est le généreux don de l'esprit, comme al-Husayn[31] l'a vécu en disant : «Je suis le Vrai.» La mort et l'annihilation de soi sont une. Il a dit dans ses oraisons : «Mon humanité a péri dans Ta divinité. Par le droit de mon humanité, s'impose à Ta divinité de pardonner à celui qui a réclamé ma mise à mort[32].» Périr est un effet de l'amour. Le début de l'amour est la recherche de l'aimé pour soi-même, puis se donner à lui sans compter, ensuite oublier la dualité, enfin s'annihiler dans l'unicité. Ceci nous l'avons goûté de manière répétée et constante dans les créatures, mais c'est là une esplanade dont l'extrémité est si proche à atteindre et à rejoindre, tandis que l'esplanade de la singularité est si loin à atteindre comme nous l'avons dit. Toute marchandise a un juste prix[33].

58. (80) On interrogea Junayd au sujet de l'amour fervent. Il répondit : «Je ne sais pas en quoi il consiste, mais j'ai vu un homme insensé pris d'un amour fervent pour un jeune

---

à Rûzbihân al-Fârisî par Najm al-dîn Kubrâ dans un traité sans titre, ms. Sehit Ali Pasa, n° 1395, Istanbul, fol. 64a, selon F. Meier, *die Fawâ'ih al-jalâl ...*, texte arabe, p. 37.

31. Husayn Mansûr al-Hallâj, le fameux mystique de Baghdâd, étudié par L. Massignon, qui fut supplicié pour ses idées le 26 mars 922.

32. Version très tronquée de l'oraison rapportée dans L. Massignon, *Akhbâr al-Hallâj*, p. 8.

33. Ce trait renvoie à l'image employée dans le commentaire coranique pour exposer la relation particulière qui unit le saint à Dieu. Celui-ci, selon N. Kubrâ, a acheté les âmes au jour du pacte primordial. Mais le prix de chaque sorte d'âme n'était pas le même. Dieu a acheté l'âme du fidèle sans qu'il en ait le choix au prix du paradis. En revanche, les saints ont vendu volontairement leur âme à Dieu — ce qui renvoie au motif de la mort volontaire cher à Najm al-dîn Kubrâ — avec comme prix la seule satisfaction de Dieu, renonçant ainsi à toute complaisance envers leur âme, alors que le fidèle apaise celle-ci en lui proposant un plaisir seulement différé, *'Ayn al-hayât* [*Cor.*, II=205].

homme.» Or le jeune homme ne se laissait pas faire, et l'insensé lui demanda : «Ô mon bien-aimé ! que veux-tu de moi ?» Le jeune homme répondit : «Ton esprit», et son esprit le quitta à l'instant[34]. (81) L'amour créaturel est un feu qui consume les entrailles et le foie, égare l'intelligence, aveugle le regard, fait perdre l'oreille, fait prendre les risques à la légère, serre la gorge au point que n'y passe plus que le souffle, rassemble la concentration visionnaire sur l'objet de cet amour, fait penser en mal au bien-aimé par jalousie, et va en augmentant. Il chasse la mesure, fait durer la démesure, fait paraître la mort douce et entraîne l'oubli. L'union l'éteint, et les reproches, les injures et les coups l'affaiblissent. L'amoureux préfère même que son bien-aimé ne soit pas afin que nul autre ne se joigne à lui. Il atteint une telle extrémité dans la créature que celle-ci en vient à dire : «Tu es mon seigneur ! je n'ai pas d'autre seigneur que toi.» Ces mots sont de l'impiété, mais ils sont le produit de l'état et de la contrainte et non de l'estimation et du libre vouloir. Ces mots, ce n'est pas l'amant qui les prononce, mais seulement le feu de l'amour fervent, car l'éducation du feu de l'amour vient du bien-aimé, et ce n'est guère que par la langue de l'état spirituel que l'amant dit : «Tu es ma perdition dans la religion et le bas-monde qui sont miens. Tu es mon impiété et ma foi, mon vœu et le but de mon désir. Toi c'est moi.»

De Husayn (al-Hallâj) :

Je m'étonne de Toi et de moi :
Tu m'as annihilé à moi-même par Toi.
Tu m'as approché de Toi tant et si bien que
Je crus que Toi «c'est moi»[35].

34. Sulamî rapporte une histoire très proche que Junayd raconta à Nûrî pour répondre à sa question sur l'amour (*mahabba*), dans son *Kitâb al-futuwwa*, in Majmû'a-yi âthâr-i 'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, pp. 255-256.

35. La version du poème de Hallâj transmise par Najm al-dîn Kubrâ diffère de la version usuelle que L. Massignon a traduite, *Dîwân*, pp. 23-24. Mais on trouve la même version dans le traité sans titre de Najm al-dîn Kubrâ, *op. cit.*, fol. 117a, comme dans son commentaire du Coran [*Cor.*, II=260].

59. (82) L'amant s'annihile dans l'amour si bien que l'amant est l'amour. Puis l'amour s'annihile dans l'aimé. (83) Je suis moi-même tombé amoureux d'une jeune servante dans une bourgade des bords du Nil en Égypte. Je restai des jours à ne manger et boire que ce que Dieu voulut, de sorte que le feu de l'amour fervent augmenta et que j'en respirais les flammes. Chaque fois que je respirais du feu, on respirait du feu en face de mon souffle depuis le ciel. Alors les deux feux, qui de moi et qui du ciel, se rejoignirent. Je ne savais pas qui donc pouvait être le point où tous deux se rejoignaient. Enfin je sus que c'était mon témoin dans le ciel.

60. (84) Les aboutissements de l'amour sont les commencements de l'amour fervent. L'amour appartient au cœur, tandis que l'amour fervent appartient à l'esprit. La conscience secrète rassemble ces amours, et la concentration visionnaire est l'effet du rassemblement. On demanda : «Quel est l'aboutissement de cet ordre ?» On répondit : «Le retour au commencement, et le commencement de cet ordre est la recherche du même par le même[36].» Et c'est une lumière et une bonté venant de Lui. Ceci produit l'attente par l'appétit, l'aspiration par le cœur de chair, l'amour par le cœur, l'amour fervent par l'esprit, la conjonction par la conscience secrète, le libre agir par la concentration visionnaire, la pureté [*var.* : l'annihilation de soi] dans l'attribut [*var.* : dans la pureté], l'annihilation de soi dans l'essence et la surexistence par elle. Et Sa lumière comme Sa bonté, du début jusqu'à la fin, sans début et sans fin, demeure avec lui, le recherchant.

Chapitre

(85) Quelle est la différence entre l'état spirituel, la station et l'instant extatique ?

61. (86) Nous répondons : L'état spirituel est un viatique, une boisson, et un véhicule. C'est par lui que le voyageur acquiert

36. Il s'agit en partie d'une citation de Junayd, voir Rûzbehân, *L'ennuagement du cœur*, p. 202.

des forces, et qu'il cherche de l'aide dans son voyage spirituel vers l'objet total de sa recherche. Le voyage est illicite sans l'obéissance [à quelque chose]. Mais l'obéissance selon la communauté [des soufis] n'est possible qu'envers l'état spirituel ou la richesse matérielle. L'état est la force de l'esprit, du cœur, de l'âme ou de l'appétit, tandis que la richesse rend plus forts l'âme et l'appétit, et c'est tout. C'est comme si l'état spirituel dans l'obéissance était plus fort, car l'état spirituel est une force venant de ce qui demeure, dans ce qui demeure, dirigée vers ce qui demeure, tandis que la richesse est une force venant de ce qui est périssable, dans ce qui est périssable, et dirigée vers ce qui est périssable. Notre propos : «venant de ce qui demeure», signifie : venant de Dieu, et c'est comme le présent du roi offert à celui qui arrive chez lui. «Dans ce qui demeure» signifie : dans le cœur et l'esprit. Si on demande : «Est-ce que l'âme et l'appétit ont quelque chose qui demeure puisque tu les a énumérés dans une formule unique ?» Nous répondons : Si l'âme a poursuivi ce but, elle s'est purifiée. Si elle s'est purifiée, elle s'est blâmée. Si elle s'est blâmée, elle s'est livrée à l'invocation et elle s'est pacifiée. Elle est alors devenue cœur. Il en va de même pour l'appétit. Quand il descend du périssable vers ce qui demeure, il devient désir dans le cœur, tendre aspiration et désir ardent, si bien que l'on peut entendre le cœur exhaler un soupir semblable à celui du cheval, et c'est là le secret de la soumission du démon et l'inspiration de la piété scrupuleuse à l'âme. Notre propos : «venant de ce qui est périssable, dans ce qui est périssable, et dirigée vers ce qui est périssable» concerne la richesse. La richesse est périssable dans ce qui est périssable, car c'est une force présente dans l'âme et l'appétit, lesquels sont tous deux périssables. Si l'âme et l'appétit s'écartent de la rectitude de la voie et du chemin droit, ils sont anéantis dans les déserts arides de la vénération. Si l'on demande : «N'y a-t-il pas de vénération sur la voie qu'empruntent le cœur et l'esprit?», nous répondons: Certes ! mais tous deux sont des réalités qui visent Dieu, qui font ce que Dieu leur ordonne, qui ne lui désobéissent pas, et qui consacrent tous leurs efforts à la recherche. Lorsque

les clartés de la vénération leur apparaissent à tous deux, les lumières de la beauté, de la compatissance et de la faveur les atteignent, et ils ne goûtent ni la peur ni la frayeur grâce à la place qu'ils occupent dans la faveur divine. Lorsque la passion et l'âme sont en leur compagnie et que les emportements de la vénération les attaquent, la vérité de la conversion et le secret de la recherche du refuge en Dieu se manifestent dans la passion et l'appétit. Alors tous deux se vêtent des [*var.* : s'accrochent aux] traînes de la robe du cœur et de l'esprit, si bien qu'apparaît dans le cœur et l'esprit le secret de la soumission totale, de la confiance, de la satisfaction, et de la remise confiante en s'affranchissant de la puissance et la force par la droite opinion du cœur des cœurs et de l'esprit des esprits. Alors la lumière de la beauté et de la compatissance les atteint et ils en deviennent familiers. Et le cœur et l'esprit demeurent avec le seigneur, la passion et l'appétit avec l'esprit et le cœur et ils échangent des confidences tous ensemble. Ils sont la communauté que ne peut diviser un commensal, car c'est là le secret de l'ami dans la voie[37].

62. (87) La station est destinée à faire halte et à se reposer de la fatigue du voyage. L'état spirituel tient lieu des moyens nécessaires au voyage, et la station sert de demeure dans la voie. Ou bien nous dirons encore que l'état tient lieu d'ailes pour l'oiseau et que la station lui tient lieu de nid. Il est indispensable au voyageur de posséder en même temps et de la même façon deux forces différentes qui s'écoulent d'une signification unique, que le voyageur en soit au début, au milieu ou à la fin. Le débutant est un enfant dans la voie, l'intermédiaire est un homme mûr dans la voie, et l'accompli est un vieillard dans la voie. Ces deux forces doivent être équilibrées comme les deux plateaux de la balance. La balance se révèle par le dévoilement de ce secret et on apprend le sens de sa parole : «*Le pont est plus fin que le cheveu et plus tranchant que le sabre*[38].» L'aile de l'accompli n'est pas la

37. On retrouve développée cette même idée que la passion guidée par la rectitude de la voie se mue en amour fervent et pousse le cœur vers le haut à la rencontre de Dieu dans le commentaire du Coran [*Cor.*, V=27].

38. Hadîth canonique, *Concordance et indices*, I, p. 433.

même que celle de l'homme mûr, ni l'aile de celui-ci semblable à celle de l'enfant. Observe bien cela en prenant exemple sur l'aile du vautour et de l'oiseau de proie ! Les deux ailes de l'enfant sont la crainte et l'espoir, celles de l'homme mûr sont la contraction et la dilatation, et celles du vieillard sont l'intimité et la vénération. De ces deux ailes il s'élève encore jusqu'aux ailes de la connaissance et de l'amour, de l'annihilation de soi et de la surexistence, de la réunion et de la séparation, de la sobriété et de l'ivresse, de l'effacement et de la stabilité. On ne vole correctement de ces deux ailes que si elles sont strictement égales en tant que substance et en tant que cause du mouvement. Mais si elles diffèrent dans l'essence et dans l'attribut, celui qui voyage et celui qui vole diffèrent aussi, parce que le lourd l'attire vers le bas et le léger le hisse vers le haut. Lorsque l'une des deux est plus forte que l'autre, la plus forte le fait avancer et la plus faible le retient si bien que le voyageur s'arrête. Ou bien si l'une des deux imprime plus de mouvement que l'autre la différence entre les deux entraîne nécessairement que l'on dévie de la juste voie et du droit chemin lequel est plus fin que le cheveu car s'il est comme le cheveu il inclut la liberté de dévier. Celui dont la peur l'emporte sur l'espoir, s'arrête dans le froid vif des méditations, et celui dont l'espoir l'emporte trébuche et glisse du chemin dans la fournaise de l'illusion. Or l'attribut de Dieu est la justice : «*terrible en Son châtiment doué de longanimité*» [*Cor.*, XL=3].

63. (88) Sache que ces deux ailes se trouvent dans l'esplanade de l'enfance, et qu'elles ne sont point échangées tant qu'il n'y tient pas bien droit, car la rectitude est le moyen de passer par le chemin. Lorsqu'il trébuche sur un péché sa crainte augmente, ou bien il s'égare dans la dévotion et il tombe dessus, si bien qu'il n'est plus avide de passer. Il en va ainsi de la condition des enfants. Ils restent un temps dans le froid de la crainte, puis ils demeurent un temps dans le feu de l'espoir, et ils se tiennent un temps droits dans les deux. Ceci provient de leur imperfection et de leur faiblesse, ce qui est la station de la modification dans la station de la crainte et de l'espoir. Quiconque est doué de station

et d'état doit au commencement y être sujet à la modification, et à la fin demeurer droit et être stabilisé. Lorsqu'il tient droit et qu'il est stabilisé, il est assez stable pour passer par le pont.

64. (89) Lorsqu'il tient droit dans la crainte et l'espoir, il entre dans le début des caractéristiques de l'homme mûr, qui sont la contraction et la dilatation. Il y a pour la contraction et la dilatation des conditions et une démonstration qui ressemblent à ce que nous avons déjà mentionné à propos de la crainte et de l'espoir. La contraction et la dilatation sont deux ailes qui n'appartiennent qu'à l'homme mûr. La balance de ses actes et de ce qui se trouve entre les deux est un chemin, et en dévier à droite ou à gauche sont son froid et sa fournaise, parce que ces deux ailes sont plus élevées d'un degré de présence que la crainte et l'espoir, dans la mesure où le moyen de la crainte et de l'espoir est le savoir, tandis que le moyen de la contraction et de la dilatation est le libre agir de la puissance prééternelle en lui. Le savoir est exposé à ce qu'une calamité l'atteigne, comme le fait d'oublier ou bien d'occuper son esprit à se souvenir de ce qui s'y oppose ou de son contraire, étant entendu que se souvenir des deux dépend d'un acte volontaire. C'est tout le contraire de la contraction et de la dilatation dont la cause est la puissance prééternelle, qui ne permet pas à une calamité de le frapper, ni à un obstacle de se présenter, et qui ne dépend pas du libre choix du voyageur, mais du libre choix de l'Unique, l'Irrésistible. C'est parce que la contraction et la dilatation sont un goût qui se trouve dans le cœur et les corps, tandis que la crainte et l'espoir sont un goût qui se trouve dans les cœurs [*var.* : le cœur] sans les corps.

65. (90) Si on demande : «On sait que la crainte et l'espoir peuvent se trouver réalisés en même temps, et que l'on peut être en équilibre et demeurer droit dans les deux. Est-ce que cela est possible en ce qui concerne la contraction et la dilatation, étant donné que les deux sont contradictoires et ne sont pas conciliables ?» Nous répondons : au début de l'entrée dans cette aire, tantôt le cœur est dilaté et les effets en paraissent sur le visage,

tantôt il est contracté et les effets se manifestent sur le visage. C'est la station de la modification dans l'aire de la contraction et de la dilatation. Mais celui qui y demeure droit est contracté et dilaté. Cependant lorsque l'ignorant le voit, il croit qu'il est contracté sans plus. Mais lorsque les adeptes le voient ils lisent sur son front qu'il est un écrin de contraction qui renferme un joyau de dilatation du fait qu'il a atteint ce qu'il a atteint et a goûté ce qu'il a goûté. C'est que lorsque l'élite des serviteurs de Dieu ont observé les trésors et les choses cachées et qu'ils ont su qu'il y a avec Lui toujours plus, sans que jamais cela ne diminue jusqu'à l'éternité des éternités sans fin, ils se sont réjouis de ce qui était en eux, et ils sont sortis [*var.* : ils firent sortir les concentrations visionnaires pour] demander plus[39]. Ils se sont appliqués à garder leur dignité et ils se sont abstenus de montrer de la jalousie et de la crainte que les secrets ne se manifestent à d'autres. Les attributs de la puissance [*var.*: magnificence] et de la superbe les firent monter plus haut, et ils purent concevoir les attributs de la compatissance et de la beauté. Ils sont contractés en leurs corps, comme s'ils étaient liés par les chaînes à cause de la force de la dignité de l'attente et du souvenir, et dilatés en leurs cœurs et leurs esprits de la dilatation de la fine étoffe que gonfle [*var.* : + par la lumière] le souffle des vents.

66. (91) Si l'on demande : «Qu'est-ce qui permet que les attributs de la vénération et de la puissance les conduisent à s'élever et qu'ils conçoivent les attributs de la beauté, de la faveur, et de la compatissance ?» Nous répondons : Parce que la beauté, la faveur et la compatissance sont des vierges pures et recluses douées de beauté et de séduction qui s'abritent derrière le voile. Si tel n'était pas le cas l'étranger en serait avide et les corromprait.

67. (92) Si l'on demande : «Les attributs de la vénération et de la puissance ne sont-ils pas recherchés pour eux-mêmes ?» Nous répondons : Certes ! mais celui qui y est étranger en voit,

39. C'est une caractéristique des gens des états pour N. Kubrâ que de demander toujours plus en sachant que les faveurs divines sont inépuisables comme il le rappelle dans son commentaire coranique [*Cor.*, III=8].

par eux, les formes dépouillées de leurs significations. Or leurs formes sont redoutables comme le dragon, le lion, le scorpion et le serpent. L'étranger a de l'aversion pour l'image de ces choses, et il n'a aucun désir pour elles. C'est tout le contraire pour les attributs de beauté. La relation entre les attributs de beauté et les attributs de majesté est la relation qu'ont les femmes avec les hommes en tant que formes, et sont le contraire pour ce qui concerne leur signification. (93) Junayd a dit : «Si les rois connaissaient ce en quoi nous nous tenons, ils nous attaqueraient en brandissant les sabres contre cela[40].»

68. Il participa un jour à une audition spirituelle de quelques frères. L'instant les ravit et ils se levèrent pour danser. Mais Junayd restait assis sans bouger. Ils pensèrent alors qu'il considérait la danse illicite. Ils le questionnèrent à ce sujet, et il cita le verset : «*Tu verras les montagnes et tu les croiras figées*» [*Cor.*, XXVII=88][41]. (94) Celui qui danse, la dilatation s'empare de lui et le domine entièrement, tandis que le maître, rien ne le domine, car il domine les états spirituels. C'est ainsi qu'un jour, Abû'l-Hasan al-Nûrî était assis au cours d'une séance d'audition spirituelle. L'assistance se mit à tourner mais lui resta assis comme figé sans mouvement. L'assistance crut que l'audition spirituelle ne lui faisait aucun effet. Mais au bout d'une heure, son front se mit à transpirer et du sang en jaillit. Et le sang ne jaillit que parce que l'état était monté jusqu'à son terme. Lorsque l'état trouve son aboutissement, comme sa station est l'esprit et le sang le trône de l'esprit, les veines s'ouvrent, se rem-

40. Le propos est aussi rapporté par Sarrâj, *al-Luma'*, p. 294 ; et Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, II, p. 266.

41. Un épisode semblable est rapporté par plusieurs sources, Junayd, *Enseignement spirituel*, p. 197 ; *al-Luma' fî'l-tasawwuf*, p. 294 ; Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, II, p. 303 ; Rûzbihân rapporte ainsi cette anecdote : « Ja'far al-Khuldî a dit qu'un jour Junayd assistait à une séance d'audition spirituelle avec ses compagnons et ses frères. Ils exultaient et s'agitaient tandis que Junayd restait imperturbable dans le même état, n'en ressentant aucun effet. Certains de ses compagnons lui demandèrent : est-ce que tu n'exultes pas comme tes compagnons ? Il répondit : *Tu verras les montagnes et tu les croiras figées* », *'Arâ'is al-bayân*, fol. 477a [*Cor.*, XXVII=88].

plissent et se fendent s'il ne leur reste plus de place pour contenir l'état.

69 (95) Ce n'est qu'à la fin que la contraction a un effet sur les figures et les images, car ce sont les choses les plus puissantes en force, en dureté, en violence et en épaisseur. La contraction se combine réellement avec elles du fait de leur parenté, contrairement à ce qui se produit avec les significations, les lumières, les cœurs, et les esprits. Ils sont en effet encore plus subtils par la perfection de leur subtilité, et ils sont libres de tout lien et de toute emprise, mis à part la vénération qu'inspire la superbe divine. L'intimité s'assemble avec eux grâce à la stabilité [*var.* : la noblesse] de son rapport à la douceur. L'homme mûr s'envole en direction de l'aire du vieillard par ces deux ailes, lesquelles, à ce moment même, se trouvent changées en intimité et en vénération. Elles ne sont supérieures à la contraction et à la dilatation que parce que les témoignages de l'extase, du goût et de la contemplation s'accumulent en elles. Dans la contraction et la dilatation, il y a peu de témoignages, et ils se réduisent à l'extase et au goût, sans plus. C'est tout le sens de la grandeur de l'intimité et de la vénération. Le vieillard est aussi bien sujet à dévier du droit chemin, avec ces deux ailes, qu'à demeurer droit. C'est là sa modification et sa stabilisation. Sa modification consiste tantôt en ce que les attributs de beauté se révèlent à lui par la faveur, la compatissance, la douceur et la générosité au point qu'il en est immergé dans l'intimité, tantôt en ce que les attributs de majesté se révèlent à lui par la puissance, la magnificence, la superbe, la munificence, l'impétuosité, et la violence de la force, au point qu'il en est immergé dans la vénération, et tantôt en ce que les attributs se mêlent de sorte qu'il contemple par l'intimité et la vénération. Or les attributs ne se mêlent que lorsque l'essence se révèle, car l'essence est la mère et des attributs et de leur réunion.

70. (96) Le craintif empli d'espérance est soumis. Le contracté dilaté est croyant certain. Celui qui est doué d'intimité et de vénération est convaincu connaissant. Lorsque l'essence se

révèle à ce convaincu, connaissant, vertueux, il aime cela, et si la plus aimable des choses du cœur et de l'esprit lui est enlevée c'est pour qu'il voit et goûte à l'immense mesure de cette dignité et de sa magnificence. Son amour est son intimité, mais, que lui soit ôté l'objet aimé, c'est sa vénération. De la vénération et de l'intimité il monte encore jusqu'aux deux ailes de l'amour et de la connaissance mystique, puis jusqu'aux deux ailes de l'annihilation de soi et de la surexistence.

71. (97) Nous n'avons affirmé que l'intimité et la vénération sont les deux ailes du vieillard que parce qu'elles sont les deux fruits de l'épiphanie de l'essence. Il est arrivé à l'essence, et il est celui qui conduit à elle, laquelle est le but ultime. La contraction et la dilatation sont les deux fruits des attributs : il est homme mûr parce qu'il a atteint les attributs. Celui qui est doué de la crainte et de l'espoir est enfant parce qu'ils sont tous deux les fruits du savoir lesquels leur causent les calamités que nous avons mentionnées. Le moyen de mettre fin à la crainte est la permanence du savoir. Le moyen de mettre fin à la contraction et à la dilatation est la permanence de la patience et de la gratitude. Le moyen d'achever l'intimité et la vénération est la permanence de la satisfaction et de la confiance. La satisfaction et la confiance sont changées en fruits de l'intimité et de la vénération, parce que lorsqu'il contemple les dons et le tourment qui viennent de Lui — que Son nom soit exalté — tout en arrachant de lui-même le libre choix, il flatte Dieu en recourant à un stratagème : montrer d'une part de la satisfaction et de la gratitude à l'égard de Son arrêt et de Ses dons, et d'autre part de la patience et de la confiance afin d'avoir prise sur Lui contre Son tourment. Il s'exprime donc en ces termes : «Tu es mon Seigneur, mon Puissant. Si Tu le veux fais-moi vivre ! si Tu le veux fais moi mourir !»

72. (98) Les deux ailes de la connaissance mystique et de l'amour ne demeurent pas ensemble. Plus encore, l'aile de la connaissance précède celle de l'amour, sauf qu'elle en est inséparable comme l'ombre pour une chose qui l'accompagne

quand elle grandit ou diminue. Il en va de même pour l'annihilation de soi et la surexistence. Chaque fois qu'il s'annihile à l'égard d'un autre que Lui, il surexiste par Lui. Chaque fois qu'il arrive à Lui, il se sépare de ce qui est autre que Lui. Chaque fois qu'il se sépare de ce qui est autre que Lui, il s'unit à Lui. Chaque fois qu'il est dégrisé de ce qui est autre que Lui, il s'enivre du vin de Sa contemplation. Chaque fois que Dieu l'efface, Il le raffermit. Tout ceci, l'effacement et le raffermissement, la sobriété et l'ivresse sont des stations qui précèdent l'annihilation de soi et la surexistence.

73. (99) Si l'on demande : «Quelle aile est l'époux du désir ? Serait-elle une aile unique sans époux ?», nous répondons : Elle se trouve au degré de l'amour. Son époux est la gnose, car c'est à la mesure de la gnose qu'il désire. Dans la gnose il y a trois degrés : la gnose du commun, la gnose de l'élite, et la gnose de l'élite de l'élite. La gnose du commun s'appuie sur les preuves que fournissent les signes extérieurs. La gnose de l'élite réclame les preuves des signes extérieurs et intérieurs au monde caché, et c'est la gnose de la foi et de la certitude. La gnose de l'élite de l'élite s'appuie sur les preuves que donnent les signes sur les signes. C'est la gnose de la conviction, car on connaît toute chose par Lui, et ce n'est pas par une chose qu'on Le connaît.

74. (100) L'exemple en est donné par la source, le fleuve et les ruisseaux. Celui qui voit un ruisseau sait qu'il a un cours continu. C'est une connaissance sauf qu'elle a un défaut, car elle connaît qu'il suit un cours, mais ne connaît pas le débit de ce cours : est-il comme le ruisseau, ou beaucoup plus important? On trouve le fleuve grand et d'un gros débit, sauf si l'on dit que même si le fleuve est immense n'est-il pas vrai qu'il est de même nature que le ruisseau du fait qu'il est limité? On a prouvé l'immensité du fleuve par l'immensité du cours. C'est une connaissance, sauf qu'elle est imparfaite parce que l'on n'a pas vu la suite du cours : est-il comme le fleuve, supérieur ou inférieur ? Et l'on ne cesse de s'interroger sur son cours jusqu'à ce que l'on parvienne à la source d'où le fleuve et les ruisseaux tirent leur

existence. Maintenant, par la source, on connaît les fleuves et les ruisseaux, alors qu'avant on la connaissait par les ruisseaux et le fleuve.

75. (101) Le propos est que toute connaissance nécessite un amour et un désir à sa mesure. Ou bien, disons encore que le chercheur s'annihile dans le désir, ou la connaissance mystique dans l'amour car la gnose exige la qualification, tandis que l'amour bannit la qualification et impose de dédaigner la détermination singulière. Lorsque le qualifié est annihilé dans l'attribut, le fruit dans l'arbre, la preuve de la gnose se trouve dans le désir et l'amour. Or l'attribut recherche toujours un qualifié. Lorsque l'amant est annihilé dans l'amour, son amour est uni à l'amour du Bien-aimé. À cet instant même il n'y a plus ni être qui vole ni aile, car son envol et son amour appartiennent à Dieu par l'amour que Dieu a pour lui, et non par celui qu'il a pour Lui.

Nous sommes deux esprits habitant un même corps
Je suis celui dont je suis passionné
et celui dont je suis passionné c'est moi
Lorsque tu me regardes, tu Le regardes
Et lorsque tu Le regardes, tu nous regardes[42].

Et «*Toute chose périt hormis Sa face*» [*Cor.*, XXVIII=88].

76. (102) Le désir c'est les commencements de l'amour. Au début il accompagne la visualisation à cause de son imperfection. Lorsqu'il devient amour et amour fervent la visualisation se répand, et il vole de tous côtés dans toutes les directions, car le Bien-aimé est là. Il vole en face, derrière, au-dessus, en dessous, à droite, à gauche, à l'extérieur, à l'intérieur, car le Bien-aimé Se montre à lui de tout côté, à tout côté, vers tout côté, en tout côté. (103) L'état spirituel c'est ce par quoi tu passes d'une station à une autre, et la station c'est là où tu fais halte dans les moments de fatigue [*var.* : lors de la traversée].

77. (104) L'instant extatique est un sabre tranchant car s'il ne

42. Poème de Hallâj, voir L. Massignon, Hallâj, *Dîwân*, pp. 108-109.

l'était pas, il se tiendrait sur toi jusqu'à ce que tu comprennes et que tu réfléchisses. Mais l'instant est pénétrant comme le sabre tranchant. «Le soufi est fils de l'instant[43]» car il devient par l'instant tel qu'il n'était pas, sans considérer ce qui est passé ni ce qui est à venir. C'est que son regard sur le passé et l'avenir lui ferait perdre l'instant, et lui a d'ailleurs souvent fait perdre de nombreux instants. C'est là la condition de la bonne santé de la vigilance intérieure. Celle-ci vient de ce que l'action est accompagnée par Dieu le Bien-aimé, parce que Dieu est son vigilant observateur qui scrute tout ce qu'il fait et accomplit de bien et de mal, ainsi que l'attention et l'écoute qu'il prête à un autre que Lui. Et lui-même est le vigilant observateur de Dieu en tout ce qu'Il provoque en lui de proximité ou de tourment. Et il les accueille tantôt avec patience et gratitude dans les débuts du chemin, tantôt avec gratitude et profit au milieu du chemin, tantôt enfin en les faisant descendre tous deux à une seule et même place. Poème :

Je préfère à n'importe quel état
La consolation de Laylâ et sa bienveillance[44].

78. (105) J'ai vu un amoureux qui, chaque fois que sa bien-aimée le giflait, se mettait à vanter sa beauté et à rire en disant comme au comble de la joie : «Cela ne nous fait pas renoncer à notre droit !» (106) On a dit : «La concentration visionnaire du soufi ne dépasse pas ses pieds.» Que cela ne te fasse pas conclure que la concentration visionnaire du soufi soit toute proche, car l'un des deux pieds du soufi se trouve dans la fin, et

---

43. Ce propos ancien se trouve ailleurs avec des variantes. Qushayrî le cite anonymement, *al-Risâla al-qushayriyya*, p. 55 ; Jâmî attribue un propos similaire à Abû'l-Husayn al-Sîrwânî : « Le pauvre est fils de son instant, s'il regarde vers un deuxième instant, il sort de la pauvreté », *Nafahât al-uns*, p. 278 ; Rûmî l'emploie au début du *Mathnawî*, éd. Nicholson, Leiden, 1925-33, I, p. 7 (d. 133) ; *Chihil majlis*, p. 160 ; Simnânî le cite aussi à propos de l'audition spirituelle, *Musannafât-i fârsî*, p. 117. Ce propos renvoie aussi à un propos fameux du Prophète : « J'ai avec Dieu un instant dans lequel ne peuvent me rejoindre ni ange rapproché ni prophète envoyé.» Ce propos revient d'ailleurs plusieurs fois dans le commentaire coranique de N. Kubrâ, par exemple *Cor.*, III= 45.

44. *Dîwân* de Buhtarî, vol. I, p. 254.

l'autre dans ce qui n'a pas de fin. Il ne se sépare jamais de sa concentration visionnaire parce que le voyageur est un cavalier et la concentration visionnaire son cheval. La concentration visionnaire a des commencements et des fins. Son commencement est l'aspiration, puis la demande, ensuite la liaison [*var.* : + puis la médiation], et encore le libre agir, enfin l'être créé. La concentration visionnaire est une puissance. La conscience visionnaire rassemble la concentration visionnaire et la puissance de Dieu. L'aspiration et la demande viennent du cœur. L'esprit ne se cache pas mais il ne se dévoile que par la liaison du goût avec lui. Nous disons que lorsque l'aspiration acquiert plus de force et qu'elle augmente, que la demande est sincère, surgit entre celui qui est doué de concentration visionnaire et l'objet de la demande un lien intime, soit par existenciation soit par annihilation, semblable à la chaîne qui lie deux choses, ou à la lance entre les mains du combattant et la poitrine de l'autre, ou à la flèche, ou encore à la lumière entre le soleil et la terre. Dieu établit une liaison avec les cœurs de ses serviteurs qui reviennent à Lui par une lumière qui émane de Lui. Le voyageur goûte un lien intime entre lui et le ciel qui lui semblent être alors une seule et même chose. Et il voit bientôt une chaîne aller depuis le ciel jusqu'à son cœur qui en tire une protection. C'est la bride de Dieu[45]. Ceci se produit lorsque les membres célestes sont purifiés. Nous avons nous-mêmes observé la concentration visionnaire sous la forme d'un homme qui se séparait toujours plus de nous à chaque souffle et à chaque regard et qui s'élevait progressivement vers le ciel, et c'était lors du pouvoir créateur[46].

79. (107) J'étais alors un jeune garçon et je passai la nuit seul dans une maison pour y garder les affaires. Le démon ne cessait de me faire des suggestions, et l'âme ne cessait de me dire qu'un

---

45. Allusion à Coran, III=103 : « *Protégez-vous tous en tenant la bride de Dieu, et ne vous divisez point.* »

46. Comparer avec ibn 'Arabî, chez qui la concentration visionnaire est le pouvoir qu'a le mystique de faire être les choses qu'il désire, W. Chittick, *The Self-Disclosure of God.*

voleur entrait. Or les portes étaient fermées. Ceci atteignit un point tel que, par ma concentration visionnaire je fis être le voleur au moyen de l'illusion que produisent les sens sous la violence de la peur et de la manifestation des sens du monde caché. J'entendis le bruit que faisait un homme qui vint jusqu'à la porte. Il frappa à la porte et la trouva close. Il se mit à remuer le loquet jusqu'à ce que la porte s'ouvre, et il entra. Alors le nœud de la raison se dénoua et cela cessa. Je tombai sans connaissance jusqu'à la moitié de la journée, et lorsque je revins à moi je me dis : «Que m'est-il arrivé ?» Je me souvins que le voleur était entré et qu'il s'était emparé des affaires. Je fouillai partout à la recherche des affaires, et voilà qu'elles étaient toujours là. Je me précipitai à la porte, et je la trouvai fermée. J'appris ensuite dans cette voie que c'était ma concentration visionnaire qui avait produit tout cela. C'est là le secret de l'apparition des personnes terrifiantes quand on éprouve de fortes craintes.

80. (108) La concentration visionnaire est le fruit du recueillement. Elle en est même le secret. Son contraire est la dispersion. Il n'est pas de plus grande grâce que le recueillement, ni de pire châtiment que la dispersion. Le recueillement est l'attachement du cœur au trône, ou l'attachement du trône au cœur, ou bien encore la rencontre des deux au milieu du chemin. Le recueillement du recueillement est l'annihilation du cœur et du trône en Dieu, ce qui se produit lorsque Dieu s'installe à égalité sur eux deux. L'installation de Dieu sur le trône est équivalente à l'installation de Dieu sur les cœurs sauf que Son installation sur le trône est en majesté, tandis que Son installation sur les cœurs est en beauté. C'est la signification de : «*Le Tout-Compatissant, le Très-Compatissant*.» Le Tout-Compatissant est celui qui S'installe sur le trône, et le Très-Compatissant est celui qui Se révèle dans le cœur. C'est la signification du *alif*

47. Même distinction de *rahmân-rahîm* recouvrant la distinction majesté-beauté dans tout le prologue du commentaire coranique accompagnée d'une analyse de la valeur des lettres.

et du *yâ'* dans le Tout-Compatissant (Rahmân) et le Très-Compatissant (Rahîm). C'est là un secret qui appartient au goût. Lorsque tu invoques *al-Rahmân* ou que tu l'entends de quelqu'un d'autre que toi, tu trouves et tu goûtes par lui l'ensemble des attributs de majesté tels que la superbe, la puissance, la munificence, la supériorité, ainsi que la violence de l'impétuosité et de la force. Et lorsque tu invoques *al-Rahîm* ou que tu l'entends prononcer par quelqu'un d'autre, tu trouves et tu goûtes par lui l'ensemble des attributs de beauté tels que la compatissance, la générosité, la bienveillance, la paix, et la grâce[47].

81. (109) Le *alif* (**â**) est céleste, et le *yâ'* (**î**) terrestre. De même le trône est céleste et le cœur terrestre. C'est pour cela que l'on a fait du *alif* le signe de ce qui est haut, du *yâ'* le signe de ce qui est à bas, et du *wâw* (**û**) le signe de l'élévation, car l'élévation se situe entre le haut et le bas. Le *wâw* est le nom de l'esprit, le *alif,* celui de Dieu, et le *yâ'* celui de la création. C'est pourquoi l'on a fait des esprits les demeures des secrets et des relations entre Dieu et la création. Ils sont [*var.* : + comme] l'ordre qui demeure [*var.* : + entre celui qui donne l'ordre et celui qui le reçoit, et] entre celui qui fait être et ce qui est fait être. T'es dévoilé à travers cela le sens de Sa parole : «*Dis : l'esprit est issu de l'ordre de mon seigneur*» [*Cor.*, XVII=58]. C'est une interprétation qui concerne l'esprit. Il ne s'agit pas d'un silence portant sur ses significations, mais cette parole semble imposer de répondre par le silence à propos du secret qui se trouve entre Dieu, Son envoyé et les croyants. C'est pour cela que les maîtres se sont opposés à propos de l'esprit. Ce qu'on en a dit de plus juste est le mot de Junayd : «Nous ne disons ni qu'il est prééternel, ni qu'il est créé[48].» (110) C'est comme si la relation de l'esprit avec Dieu et la création était la relation du *wâw* avec le *alif* et le *yâ',* ou la relation de l'élévation avec le haut et le bas. Et ainsi le voyageur dirige ses regards vers les secrets des lettres.

---

48. Sur l'esprit et sa nature, voir ma traduction et l'introduction de Rûzbihân, *L'itinéraire des esprits* ; voir aussi P. Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî.*

Problème

82. (111) Le cercle de l'œil n'apparaît pas d'un coup tout entier. Il n'apparaît que petit à petit, et n'augmente que peu à peu, comme l'apparition du croissant de lune le premier jour du mois, puis le deuxième, le troisième, et le quatrième. Le voyageur goûte à travers lui le goût de la lune et de ses demeures dans le ciel. Bientôt ce cercle, le cercle de l'œil, se dévoile, ensuite il disparaît dans l'absence de lune. Ce sont là des modèles venant de la lune, de sa sphère, de ses demeures et de ses citadelles qui se trouvent présents dans le voyageur. Et celui-ci sait que les lettres qui sont au nombre de vingt-huit ou vingt-neuf sont engendrées [*var.* : descendent] du premier ciel qui est la sphère de la lune. Dans l'expression : les sept cieux, le premier c'est les lettres, c'est pourquoi les lettres et le nombre de modifications de la lune dans ses demeures correspondent. Les trente dents dans la bouche, laquelle est le lieu où tournent les lettres, est une allusion à cela. La limite de la tablette [*var.* : des tablettes] des lettres par rapport au trône va des lèvres jusqu'au cœur et du *bâ'* jusqu'au *hâ*, et ces lettres demeurent inscrites [*var.* : sont écrites] dans cette tablette par l'intermédiaire du libre choix humain. Puis, lorsque la réalité humaine périt, elles demeurent sans intermédiaire choisi. Plus encore, elles demeurent inscrites telles qu'elles doivent l'être [*var.* : qu'il aime qu'elles le soient] par le calame [*var.* : la science] de Dieu au-delà d'elle et par l'aspiration de Dieu et Sa puissance au-delà du calame [*var.* : la science]. À cet instant précis, l'écrivain phénoménal est annihilé, et c'est l'écrivain prééternel qui écrit ce qu'Il veut, comme Il le veut et partout où Il le veut.

83. (112) Je suis arrivé jusqu'à cette station, et ce qui fut écrit en premier sur ma tablette était : «*Au nom de Dieu le Tout-Compatissant le Très-Compatissant.*» Or, la signification de Dieu est «*le Tout-Compatissant le Très-Compatissant*», c'est-à-dire le Connu, Celui qui est qualifié par les attributs de majesté et de beauté. C'est pour cela que toutes Ses lettres sont les lettres de la connaissance, et c'est comme s'Il disait : au nom du Connu dans le ciel, du Connu sur la terre, du Connu sur le trône, du Connu

dans le cœur [*var.* : les cœurs]. (113) Je perdis conscience et il me sembla être avec l'envoyé de Dieu et ses compagnons. Je demandai : Ô envoyé de Dieu, quelle est la signification du Tout-Compatissant ? Il répondit : « *Celui qui Se tient en équilibre sur le trône* » [*Cor.*, XX=5]. Puis je demandai : «Quelle est la signification du Très-Compatissant ?», et il dit : «*Il est pour les croyants Très-Compatissant*» [*Cor.*, XXXIII=XLIII]. (114) Lorsque ces lettres se sont inscrites ainsi à demeure, à ce moment même son propos — le salut soit sur lui — qui parle à partir de son seigneur se dévoile : «*Et certes Il parle par moi.*»

84. (115) Ce cercle est le cercle de l'œil, lequel ne demeure pas en un même et unique état de couleur [*var.* : d'être] et de dimension. En fait, il augmente et croît [*var.* : et brille] à mesure que progresse le voyage, faisant allusion à ses sept voûtes et aux sept voûtes des cieux, chacune de ses voûtes étant les lettres [*var.* : une portion] de chaque ciel. Lorsqu'une portion céleste se clarifie progressivement, la couleur de ce ciel apparaît ainsi que sa dimension relative par rapport à la première, jusqu'à ce que le cercle submerge le visage. Et bientôt, en un état où la consolation succède à la dureté, l'intimité à la vénération, la dilatation à la contraction, et le désir ardent à l'abattement, l'ensemble des cercles de la face généreuse [*var.* : du visage d'Abraham] apparaissent à celui qui est attentif comme s'ils étaient l'exaltation de la gloire divine qu'ils exaltent[49]. À cet instant, les gloires de la face généreuse se révèlent et sur la langue du voyageur s'écoule sous la contrainte de la nécessité : «Gloire à Moi ! Gloire à Moi ! Comme mon rang est immense[50] !» Ceci arrive lorsque le voyageur est immergé en une immersion totale. Mais s'il est retenu, il dit alors : «Gloire à Lui ! Gloire à Lui ! Comme Son rang est immense !»

---

49. Le rôle de la face divine dans l'expérience mystique sera particulièrement approfondi par un fameux disciple de N. Kubrâ, Sa'd al-dîn Hamûya.

50. Paradoxe très célèbre d'Abû Yazîd al-Bistâmî (m. 875), Badawî, *Shatahât al-sûfiyya*, pp. 89, 101, 143 ; Sarrâj, *al-Luma'*, p. 390 ; ici N. Kubrâ montre l'alternance de l'ivresse et de la sobriété à travers la revendication de l'égoïté divine par le mystique annihilé, et l'affirmation de l'ipséité divine par le mystique revenu à lui-même.



Problème

85. (116) Si celui qui invoque est enlevé dans l'invocation, et que celle-ci fait son effet sur le cœur, que s'ouvre sa vue intérieure, qu'il s'habitue à la retraite et à ce qui en résulte autrement que par besoin, qu'ensuite il entre en retraite et qu'il se met à invoquer, les armées de l'invocation fondent sur lui comme une nuée de sauterelles émettant un bourdonnement semblable à celui des abeilles. Elles fondent de derrière lui et viennent voler tout autour de lui comme le feu sur les fagots de bois. Il arrive souvent qu'il sorte de la retraite la nuit, qu'il marche dans un désert. Alors il voit à partir de lui toute l'étendue qu'embrasse le regard du côté droit et du côté gauche, et il est dans le cœur à l'image du roi. Souvent aussi la nuit, les visitations fondent sur lui, au sortir de la retraite, si bien que les fossiles disparaissent de lui et qu'il ne voit plus qu'un récipient de verre dans un récipient de verre[51]. Là se trouve la fin qu'atteint la limpide pureté du corps : être de la couleur du récipient de verre. À ce moment il voit le soleil de l'esprit resplendir de derrière lui. (117) Dans les entrailles de la terre est un feu, de même qu'il y a un feu à la cime du ciel. Lorsque le cœur est devenu le lieu où couvent les flammes de l'invocation, du désir, et de l'amour fervent, des flammes descendent sur lui, et de la terre jaillissent des flammes comme les étincelles de la forge. (118) La maison de la pure sincérité est une maison faite d'or. Le voyageur ne peut parcourir le chemin qui mène à elle qu'après avoir fendu les diverses sortes de corps. Or les corps surgissent en face du voyageur sous l'apparence d'un impénétrable bouclier rond. Il ne peut le traverser tant qu'il ne goûte pas la mort, ce qui consiste à éprouver le goût de la vénération.

86. (119) J'ai moi-même franchi les voiles dans sa direction, non que j'en ai fait le choix, c'est plutôt que je fus conduit à franchir le chemin vers elle, et que j'éprouvai le goût de la mort. Puis le repos m'absorba quand mon regard se posa sur cette présence. Et je reçus l'inspiration qu'il s'agissait de la présence de

51. Allusion au verset de la lumière [*Cor.*, XXIV=35].

la compatissance. En elle se trouvait un vieillard à propos duquel il me fut inspiré qu'il s'agissait de Ridwân [*var.* : le Tout compatissant]. En elle se trouvait aussi un groupe de jeunes vierges dont j'eus l'inspiration que c'étaient les houris aux yeux noirs. Lorsqu'elles m'aperçurent, elles coururent en toute hâte vers leur voile, exceptée l'une d'entre elles. Il me semblait être enveloppé dans un linceul, prenant mon envol entre le ciel et la terre, libéré des lourds fardeaux de la terre. Lorsque je fus tout près du sol, cette beauté aux grands yeux noirs se dirigea vers moi et me fit asseoir sur un tabouret. Puis le vieillard se leva pour venir à moi et s'assit derrière mon dos, me recouvrant complètement. Alors il murmura dans mon cœur : «Adore ton seigneur». Et je compris qu'il m'envoyait vers la présence de la condition seigneuriale et de la réalité divine. Puis je m'en retournai vers le corps, et j'étais rempli par la divinité, le désir et la certitude [*var.* : le souffle], reposé de toute fatigue.

87. (120) Lorsque le cœur et l'esprit se sont libérés des membres terreux, qu'ils se sont raffermis par la réalité spirituelle, que le voyageur s'applique sans trêve à participer aux séances collectives, à veiller la nuit, et à invoquer, lorsqu'il s'étend sur le côté à même le sol pour dormir il se sent réellement être assis à accomplir l'invocation de Dieu tout en étant couché sur le sol. Et il en éprouve un vif étonnement. Il se demande alors comment il peut se figurer cela, si bien que l'assis se retrouve couché et que les deux positions se rassemblent. Il en va de même pour celui qui a l'habitude des stations debout et qui s'assoit, il a l'impression qu'il est debout. À ce moment, se révèlent «*le Vivant, le Subsistant* [*var.* : celui] *dont ne s'emparent ni somnolence ni sommeil*» [*Cor.*, II=255]. Il en va ainsi de celui qui demeure constamment droit debout.

88. (121) Toutefois dans les débuts du voyage, il met de côté le libre choix en ce qui concerne le sommeil, si bien qu'il ne choisit pas de dormir de son propre chef tant que les guetteurs de la compatissance ne l'ont pas fait s'étendre. Alors il s'éveille et se trouve étendu ou bien il s'éveille alors qu'il est prosterné. Si, lorsqu'il se réveille, il est allongé sur le côté gauche il est dans un

meilleur état que s'il dormait en l'ayant choisi. Le côté droit est encore meilleur que le côté gauche, et la prosternation meilleure que tout. Cela est dû au fait que l'âme est cachée sous la terre et que la terre recherche la terre. Lors donc qu'elle se libère de la terre, son état est tel que nous l'avons décrit. (122) Quant à la condition du voyageur entre les deux étapes, entre le début du voyage et son terme, elle consiste en ce qu'il ne succombe pas au sommeil [*var.* : qu'il ne se lève pas] ni qu'il ne se couche. S'il s'allonge de son propre chef, il contemple les armées de l'invocation voler tout autour de lui ainsi qu'au-dessus de lui, et il les entend produire un bourdonnement semblable au bourdonnement des abeilles ou bien au souffle du vent, si bien qu'il ne peut absolument pas s'endormir, les bruits chassant le sommeil. Cela se produit au moment de faiblesse des sens externes et de force des sens internes, [*var.* : + et tu vois] les sens du cœur.

89. (123) Il est indispensable que celui qui s'applique à la retraite spirituelle et qui se coupe du monde en direction de Dieu, voit tous ceux qui l'ont fréquenté hors de la retraite par la fantaisie et la contemplation dans la conscience comme dans l'inconscience l'inviter à faire ce qui lui importait auparavant. S'il est faible, ils l'attireront et ils le feront sortir pour s'adonner au «*divertissement et au jeu*[52]». Ils joueront avec lui comme ils avaient joué avec lui, et ils le mèneront à sa perte comme ils se précipitent vers leur perte. S'il est fort, ils se coupera d'eux à la mesure de sa force, et si sa retraite va jusqu'à son terme, il saura qu'il est plus fort qu'eux tous. Mais si sa retraite n'est pas conduite à son terme, il saura qu'ils sont plus forts que lui. Au début sa force dépend du maître, car c'est un jeune garçon. Après, s'il incline vers eux et qu'il abandonne la retraite, ceci vient de la faiblesse du maître et de son incapacité lorsqu'il l'a fait entrer en retraite, si bien que le séducteur qui cherche à l'attirer ne le lâche pas. Si le maître ne le fait pas entrer en retraite pour la conduire jusqu'à son terme, c'est qu'il le fait entrer en retraite pour qu'il puisse en tirer un bénéfice précis. Ceci vient de ce que l'aspirant au fond

52. Expression coranique présente dans de nombreux versets stigmatisant la vie purement terrestre, par exemple [*Cor.*, XXIX=64].

de lui-même ne désemplit pas d'une obscurité latente blâmable, et que le maître ne peut l'extraire autrement qu'en le soumettant à la gifle [*var.* : l'action] de la retraite[53].

90. (124) Quand j'entrai en retraite au début, il y avait dans mon cœur une sorte de tendance à me faire voir et écouter, et un penchant pour les propos appartenant à cette voie, au point que j'exhortais les gens en prêchant du haut des chaires et que je me croyais être important [*var.* : que je me trouvais unique] au milieu de leur assemblée, tout en n'étant pas l'un d'entre eux. M'avait été accordée quelque parcelle de dévoilement à la mesure de ce que je savais car cette voie est juste. Mais l'édifice de la retraite était sapé du fait que mon dessein n'était pas sain, et que mon intention n'était pas sincère. De plus je possédais quelques livres extérieurs à la retraite sur lesquels je concentrais mon attention. On me fit sortir de la retraite le onzième jour. Puis je restais interdit de faire retraite autant que nécessaire pour que cesse en moi la douleur que provoquait ses coups. Or j'aspirais à la retraite et je me dis en moi-même : «Si j'entre en retraite comme j'y suis entré, j'en sortirai comme j'en suis sorti. Mais j'y entrerai par l'entrée de la sincérité et j'en sortirai par la sortie de la sincérité.» Je clarifiai mon intention dans ce but, je posai mon esprit dans la paume de ma main, et je dis : «Le voilà! prends-le !» J'abandonnai les livres, je fis don des vêtements, et je distribuai les dirhams en aumône. Je jetai le bas-monde derrière mon dos et je plaçai la résurrection devant moi. Je me dépouillai de la honte de l'opprobre et du déshonneur que les gens disent de moi : «Il s'est avili et abaissé», ou bien: «Il est devenu fou et ce qui est arrivé ne dépend que de lui.» J'abandonnai mon âme entre les mains du maître comme le cadavre sur la table entre les mains du laveur de morts, et je dis : «C'est l'heure que j'entre au tombeau et puissé-je n'en être point ressuscité jusqu'au jour de la résurrection.» Je fus jusqu'à dire : «Ce

53. Allusion à un épisode de l'itinéraire spirituel de Najm al-dîn Kubrâ, lorsque son maître l'envoya jusqu'en Égypte pour y recevoir une gifle destinée à chasser ses mauvaises pensées, voir l'introduction p. 27 *sqq* ; le chapitre suivant y fait d'ailleurs allusion.

qui me reste de vêtements, c'est mon linceul. Si jamais les pensées se font plus fortes pour m'inciter à sortir de la retraite, je mettrai mes vêtements en lambeaux sur mon corps à en faire de la charpie, au point que je ne puisse sortir de crainte de heurter la pudeur des gens. Mon vêtement sera ainsi la muraille qui fermera la retraite.» Tout ceci venait de la violence de mon désir de chercher le salut. Étant ainsi entré en retraite je n'en sortis que sur la permission du maître. (125) Mon maître 'Ammâr dit : «Si tu entres en retraite ne va pas dire à ton âme que tu en sortiras au bout des quarante jours, car celui qui dit cela à son âme en est exclu dès le premier jour. Raconte-lui plutôt que ceci est ta tombe jusqu'au jour de la résurrection.» C'est là une fine observation, que ne remarquent que ceux qui sont arrivés.

91. (126) Le voyageur ne se familiarise avec la retraite que si l'attaque [*var.* : l'évite] celui qui l'a fréquenté, a été son compagnon, l'a estimé, et qu'il a dominé, et il ne l'attaque que parce qu'il fut sa divinité avant la retraite. Quand il se retire avec Dieu, et qu'il se détourne de tout, toutes les choses viennent à lui l'inviter à les adorer à l'exclusion de Dieu. Lorsqu'il lutte pour Dieu et que Dieu l'aide contre elles, sa retraite est saine, il se débarrasse d'elles, et il se familiarise alors avec la retraite. Ensuite, lorsqu'il s'habitue à la retraite, il appréhende tout ce qui lui est contraire. À ce moment-là il se familiarise en toute intimité avec l'invocation de celui à qui est consacrée la retraite, l'invocation de Dieu — qu'Il soit loué et exalté. L'intimité est devancée par l'invocation [*var.* : + l'intimité par la retraite]. Toutefois toutes deux rivalisent pour être la première dans l'ensemble, si bien qu'elles succèdent l'une à l'autre. Le secret de cette rivalité réside dans le fait qu'au début du cheminement du voyageur il éprouve de l'appréhension pour ce qui y est contraire, puis il se familiarise intimement avec la retraite. Ensuite il se lance à la recherche du compagnon intime. Au début de son chemin survient le dévoilement de Dieu, et il devient intime avec l'invocation de l'Ami qui siège avec lui. Ensuite les choses contraires troublent la compagnie dont il jouit auprès de l'Ami. Alors il s'accoutume à l'intimité de la retraite. Puis il ne cesse d'être

toujours plus intime avec l'invocation et la retraite jusqu'à ce que les choses contraires soient retranchées de lui ainsi que toutes les divinités, et, bien entendu, leur mention. À cet instant son intimité est avec Dieu. Ceci est le terme de l'esplanade de la forme visible de la retraite. Et c'est là qu'a lieu le commencement de la retraite de la signification [*var.* : de son regard suprasensible]. Par sa forme visible il est en compagnie d'autres, mais par sa signification il est en compagnie du Gnostique [*var.* : des connaissances mystiques].

92. (127) Junayd a dit à ses disciples, adeptes des retraites [*var.*: à l'aspirant des instants des retraites] : « Si dans la retraite votre intimité va à la retraite, elle vous abandonne dès que vous en sortez. Mais si dans la retraite votre intimité est avec Lui, s'installent en vous à égalité les étendues désertes et les solitudes désolées.» (128) Quelqu'un qui s'était livré à la retraite, rapporta au maître Abû'l-Najîb[54] qu'il avait parachevé son immersion dans l'invocation jusqu'au point où il venait à entendre l'invocation sortir de sa poitrine. Mais chaque fois qu'il entendait un bruit, ou qu'il voyait quelque chose du monde de la perception, l'invocation en était dérangé pour lui et sa poitrine se comprimait si bien qu'il se mettait en colère et qu'il la rejetait. Le maître donna des conseils à ses disciples en ses termes : «Ne soyez pas comme lui !» La signification en est : Corrigez votre intimité avec Lui jusqu'à ce que plus rien ne vienne vous déranger. Si cet invocateur a fait de la pure invocation, de ses contemplations, et de son envol l'objet de son adoration au lieu de Dieu, il n'y a aucun doute qu'elle soit dérangée pour lui par une pensée qui atteint son cœur, un bruit qu'il entend, ou une chose qu'il voit.

93. (129) Le voyageur invoquant atteint une station où lui est dit : «N'invoque point, afin que tu voies de quelle manière l'invocation t'invoques», car il est invoqué, et n'invoque pas. L'homme est pour toute l'éternité sans fin invoqué par Dieu, à moins qu'à cause de l'amoncellement des ténèbres et de l'épaisseur des

54. Il s'agit d'Abû'l-Najîb al-Suhrawardî (m. 1168), maître de 'Ammâr al-Bidlîsî (m. entre 1194 et 1207) qui fut l'un des maîtres de Najm al-dîn al-Kubrâ.

voiles, il ne trouve ni n'entende cela. Lorsqu'il s'immerge dans l'invocation, le maître lui ordonne d'abandonner l'invocation afin qu'il ne s'arrête pas à l'endroit où s'arrêtent ceux qui sont empêchés de continuer, car c'est s'arrêter dans les attributs et se couper de l'essence. Le voyageur s'abstient, après un long moment, d'invoquer par la langue, jusqu'au moment où le cœur en arrive à éprouver du dégoût pour l'invocation par la langue, car elle le dérange. Il interdit l'invocation à la langue, mais elle continue à être présente par le cœur. L'invocation ne s'écoule plus par sa langue des années durant, car il est croyant, certain, convaincu, sauf pour les bénédictions obligatoires accomplies avec la scrupuleuse piété [*var.* : par le droit] du cœur. C'est que le cœur n'accorde jamais le droit d'abandonner les obligations religieuses, comme il ne donne jamais le droit de faire une chose dans laquelle subsiste un doute.

[*var.* : + Chapitre]

La glaciation et l'apaisement dans la voie de la communauté.

94. (130) La glaciation se produit après l'extinction des flammes blâmables, telles que le feu de la concupiscence, la gloutonnerie du chien et la soif, le feu de la nature démoniaque, le feu de l'âme appétitive, et ce que l'on peut concevoir de tel à partir des propriétés blâmables. Lorsqu'il se trouve ainsi, le dedans et l'intérieur se refroidissent sous l'effet d'un froid qui monte, et d'un autre qui descend du ciel. Le voyageur devient alors comme le morceau de glace pris dans la froideur qui le frappe. C'est le froid du pardon. Et il se fige en un morceau de glace louable, à qui l'on ne peut reprocher le repos, l'insouciance, la joie, ou la gaieté, car beaucoup de vêtements et une maison chaude ne lui sont d'aucune utilité pour lutter contre ce froid, même s'il entre dans le feu. À ce moment la signification de son propos se révèle : «*Mon Dieu ! Lave-moi avec l'eau de la neige et de la grêle*[55].»

55. Variante d'une série de hadîths authentiques dont le plus proche est : «Mon Dieu, lave mes fautes par l'eau, la neige, et la grêle », *Concordance et indices*, I, p. 298.

95. (131) L'extinction est l'extinction des flammes que nous avons décrites. (132) L'extinction et la glaciation sont deux états qui se succèdent l'un à l'autre. Chaque fois que les flammes s'éteignent leurs foyers se glacent, si bien que le sujet ne désemplit pas d'une chose et de son contraire. Les deux sont deux états qui veillent sur lui en l'accompagnant jusqu'à une condition [*var.* : jusqu'à l'éternité sans fin] telle que ni chaud ni froid ne lui causent plus aucune douleur, pour l'éternité de l'éternité sans fin [*var.* : + ni chaud ni froid]. Alors, à partir de la glaciation et de l'extinction, s'il s'efforce de s'échapper des éléments premiers vers l'absolue pureté, il s'élève jusqu'à une condition exempte de glaciation et d'extinction. (133) Ces flammes sont des parties d'ensembles. Elles ne sont pas supprimées par l'ensemble, plus encore, elles s'attachent à leurs ensembles. Ces ensembles sont les flammes dont les pécheurs, qui ont commis une faute et qui ont fait grossir le corps des flammes, subissent le châtiment. C'est par cela que se manifeste le secret du grand péché et du péché véniel. En effet le feu du grand péché n'est pas comme le feu du péché véniel. C'est pour cela que la fraîcheur consolante de la prière a été instituée pour refroidir certaines de ces flammes, mais elle ne suffit pas pour d'autres. Il faut à tout cela le froid des punitions, des châtiments corporels, de l'expiation et de la résipiscence. C'est le repentir, et c'est ce qui maintient dans l'ordre. Lorsque les flammes brûlent en se nourrissant «*des hommes et des pierres*» [*Cor.*, II=24 ; LXVI=6] des cœurs, celui qui en est la proie oublie le seigneur [*var.* : l'instant] jusqu'à ce que le feu se repaisse de sa pitance. Lorsqu'il est rassasié, il s'apaise délivré de son excitation. À cet instant le pécheur retrouve la mémoire. Il prend la résolution de se tourner vers Dieu, de revenir de son erreur, ce en quoi consiste le repentir. Il cherche le repentir en Dieu en disant : «J'ai tellement mal agi, je t'avais fait la promesse de bien me comporter anciennement et récemment, pardonne-moi et sois avec moi clément et compatissant ! c'est là mon espoir et ma croyance.» (134) Ce froid est aussi une partie qui a un tout et qui n'est pas anéanti, à moins qu'il ne s'attache au tout. C'est le froid intense qui se trouve en enfer.

96. (135) Lorsque le voyageur s'est libéré de l'insalubrité [*var.*: du reste] des éléments primordiaux, quatre des anges le font monter jusqu'à la présence de la puissance et de la condition seigneuriale qui est cause de la formation des éléments. Le chemin au cours de cette ascension passe par une allée étroite [*var.* : par un portique] de forme circulaire. Ce sont les citadelles du corps ou encore les fosses de la nature, dont j'ai parlé ainsi que je l'ai souhaité. Après cela, le voyageur demeure à jamais dans l'inconscience et la conscience à contempler la pureté du cœur ou la pureté du trône au point que quelle que soit la chose qu'il regarde parmi les formes du monde sensible, elle se dessine dans l'aire de son cœur. Alors il contemple cette forme devant lui pendant un moment, qu'il ferme ses paupières ou qu'il les ouvre, puis elle s'efface. C'est à travers cela qu'apparaît vraiment l'utilité de la retraite. Le miroir du cœur se découvre par la retraite à travers les formes qui y sont dessinées depuis qu'il comprend et qu'il fréquente le monde d'ici-bas et ce qu'il contient. Or ces formes sont des ombres qui s'amoncellent les unes sur les autres et se combinent. D'elles provient la rouille du cœur, laquelle est la négligence. Le miroir du cœur se révèle en sortant de la rouille au moyen de la retraite, de l'invocation, du jeûne, de la pureté rituelle, du silence, du rejet des pensées conscientes, du lien initiatique [avec le maître], et de l'affirmation de l'unicité de l'objet de la recherche. L'invocation est un feu, une lime, une masse de forgeron. La retraite est une forge. Le jeûne et la pureté rituelle sont l'instrument de polissage. Le silence et le rejet des pensées conscientes sont le rejet de ce que les ombres produisent en lui. Le lien initiatique est l'élève, et l'affirmation de l'unicité de l'objet de la recherche est le maître.

97 (136) Il arriva que je tombai éperdument amoureux de quelqu'un dans le pays du couchant. Je la soumis entièrement au pouvoir de ma concentration visionnaire, laquelle s'empara d'elle, l'enserra dans son lien et lui interdit tout contact avec un autre que moi, à l'exception de ceux qui veillent sur elle. Elle s'abstint de s'exprimer ouvertement, et elle se mit à me parler

en employant la langue de l'état spirituel. Je la comprenais, je lui parlais de la même manière et elle me comprenait. L'affaire alla jusqu'à son terme au point que je devins elle, et qu'elle devint moi. Cet amour fervent toucha jusqu'à l'absolue pureté de l'esprit. À l'aube son esprit m'apparut face contre terre, disant : «Ô maître ! Pitié ! Pitié ! Vois comme tu m'as assassinée.» Je demandai : «Que veux-tu ?» Elle répondit : «Je veux que tu me laisses venir embrasser tes pieds.» Je lui en donnai la permission. Elle le fit et releva son visage. Alors je l'embrassai jusqu'à ce qu'elle s'apaise et qu'elle retrouve sa sérénité contre ma poitrine.

Chapitre

98. (137) L'invocation s'écoule à travers les souffles de tous les animaux, qu'ils le veuillent ou qu'ils le refusent, que leurs souffles soient montants ou descendants. À chaque souffle monte et descend le nom de Dieu, lequel est le *hâ*. La mine d'où le *hâ* montant tire son origine est le cœur, et la mine d'où le *hâ* descendant est extrait est le trône. Le ***wâw*** dans le nom ***huwa*** [Lui], est le nom de l'esprit car il fait partie des serviteurs de la présence de l'ipséité, et qu'il fait obtenir cette union.

99. (138) Le maître des maîtres, et je considère que c'est Sahl ibn 'Abdillâh al-Tustarî[56], a dit à ces disciples : «Si une catastrophe vous frappe, ne dites-pas : *âkh* ! car c'est le nom du démon. Dîtes : *âh* ! car c'est le nom de Dieu.» Et il en va de même pour *wah*, car *wah* est l'inversion de *huwa*. La langue n'est pas fidèle à l'invocation d'une lettre unique, car la langue fait partie des paires. Mais le cœur y est fidèle car il est unique dans les entrailles de chaque individu. Le *hâ* qui est dans le nom *Allâh* est ce même *hâ*. Le ***alif*** et le ***lâm*** redoublé servent à la définition, et le redoublement à consolider la définition. Cela vient de ce que le *hâ* est immobile. De même, le *lâm* de la définition est

56. La mention admirative de Sahl Tustarî (m. 283/896), premier maître de Hallâj, confirme l'influence de ce grand mystique à qui l'on doit dans le soufisme l'idée de la lumière muhammadienne sur Najm al-dîn Kubrâ, comme on peut aussi le voir constamment dans son commentaire coranique.

immobile. Lorsque les deux immobiles se rassemblent le premier imprime le mouvement par la voyelle *kasra* (**i**) ce qui donne *alih.* Il ressemble alors au verbe, et sort du moule du substantif, si bien que le *lâm* est augmenté en lui, et qu'il est attiré par sa sœur. Le premier reste donc vide de voyelle [*var.* : conservé tel quel] conformément à sa racine, tandis que le deuxième est mis en mouvement par la voyelle, le tout offrant une explication claire à son nom suprême qui est le *hâ.*

100. (139) Nous disons que *huwa* [Lui] est immobile uniquement parce que son principe est dans le cœur et que le cœur est un cercle dont la forme circulaire dans l'écriture est une allusion à cette signification[57]. Le cercle n'est pas sujet au mouvement par rapport à son principe qui est le point. Or le point du cercle du cœur est Dieu. On peut cependant dire : immobile et mu comme le cercle, comme le cercle est autour du point, la meule autour de l'axe, ou encore les deux axes des deux cercles méridional et septentrional dans leurs positions. Nous ne voulons pas désigner par là le *hâ* que l'on prononce par la bouche *hâ,* car il est composé du *hâ* et du *alif* qui sont deux lettres distinctes. Nous ne voulons désigner par là que la lettre unique principielle issue du cœur (***h***), qui ne monte pas ensuite jusqu'à atteindre le monde des paires. Le cœur est un intermédiaire entre les paires et les unités. Se manifeste à partir de cela un immense secret dans Sa parole — que Son nom soit magnifié : «*Et de toute chose nous avons créé deux qui forment couple : peut-être vous souviendrez-vous. Fuyez donc auprès de Dieu !*» [*Cor.*, LI=49-50], c'est-à-dire des paires vers l'Unique. (140) Le cœur est comme son nom *qalb* (centre) l'indique, c'est-à-dire milieu, par la forme et la signification, équité. C'est pour cela que le *hâ* apparaît dans la liste des chiffres pour servir de nom au cinq. C'est que le cinq est le milieu des principaux chiffres lesquels vont de un à neuf. C'est à partir de cela que se révèle le secret des cinq prières et de son propos : «*L'Islâm est bâti sur cinq (piliers)*[58].»

57. La lettre *hâ* a à peu près la forme d'un cercle en arabe.
58. Hadîth canonique, *Concordance et indices,* I, p. 221.

101. (141) L'ipséité compte deux ipséités : Son ipséité et la tienne. Lorsque ton ipséité est annihilée, demeure Son ipséité, ce qui est le sens de Sa parole : «*Il n'y a pas de divinité hormis Dieu*», c'est-à-dire pas d'ipséité hormis Son ipséité ; et de Sa parole : «*Toute chose périt hormis Sa face.*» [*Cor.*, XXVIII=88], et ceci, jusqu'à ce que disparaisse ce qui est autre que Lui, est la signification de Sa parole : «*À qui appartiendra le royaume ce jour ? À Dieu, l'Unique, l'Irrésistible.*» [*Cor.*, XL=16]. C'est en fonction de ce que ton ipséité est annihilée que Son ipséité te recouvre[59]. Les attributs de ton ipséité sont annihilés en premier, les blâmables et les louables. Alors te recouvrent les attributs de Son ipséité, dont il n'y a pas de doute qu'ils font, au début, partie des attributs de la majesté et de la beauté. Puis ton essence est annihilée si bien que Son ipséité te recouvre. À cet instant précis il n'est pas d'ipséité hormis la Sienne. Alors tu découvres la promesse accomplie de : «*À qui appartiendra le royaume ce jour ? À Dieu, l'Unique, l'Invincible*» [*Cor.*, XL=16]. Dans la station de la théophanie de l'essence, la signification d'*Allâh* est l'Unique parce que l'Unique ne nécessite pas qu'existe un deuxième distinct, à tous égards, puisque la propriété de l'Unique est incompatible avec cela. L'Invincible est la signification de l'Unique parce que, par Son unicité, Il triomphe des habitants de la solitude divine. Et lorsque Dieu l'Unique, l'Invincible les raffermit après les avoir anéanti, et les ramène à l'existence après les avoir annihilés, ils poussent des cris en goûtant la défaillance dont les recouvre l'ipséité, l'unicité et l'invincibilité.

102. (142) Lorsque la parole de Dieu se dépouille de tout vêtement dans le monde caché, le voyageur entend des sons qui manquent de déchirer la membrane interne [*var.* : la fine partie; le creux derrière les oreilles] des oreilles si bien qu'il défaille et s'effondre en prosternation, qu'il le veuille ou non. Puis la beauté de Dieu lui est offerte en récompense, et Il le raffermit, cela en fonction de ce qu'il peut supporter. Si Dieu le comblait

59. Idée clé du commentaire coranique dans lequel N. Kubrâ explique qu'il s'agit de mourir à son égoïté pour laisser advenir la pure ipséité divine qui recouvre et investit le mystique de sa propre existence, l'existence vraie.

graduellement d'encore plus de parole, il mourrait. Alors se dévoile à lui la condition de Moïse, dont Dieu — que Son nom soit magnifié — a dit : «*Ô Moïse Nous t'avons parlé avec une puissance de dix mille hommes, telle que si Nous l'augmentions encore, tu mourrais.*» Le souffle de la Trompe[60] se manifeste à partir de cela. Et se révèlent «*les jours de Dieu*» [*Cor.*, XIV=5 ; XLV=14], lesquels sont les jours où Il anéantira les peuples de pécheurs, dans Sa parole : «*Les emporteront le cri et le tremblement*[61].» Ensuite ils ne pouront obtenir la douceur de Dieu, et mourront à l'instant prescrit. Mais il n'en est fait ainsi avec le voyageur que pour que ce soit une grâce et une générosité venues de Lui — que Son nom soit magnifié — afin qu'il s'accroisse en fermeté, en force, en foi, et en connaissance, pour que ceux qui se dirigent vers Lui Le vénèrent d'une vénération vraie, et le craignent d'une pieuse crainte véritable. Par là se manifeste le secret de Sa parole — que Son nom soit magnifié : «*Et tout ce que Nous te racontons des annonces des envoyés est ce par quoi Nous raffermissons ton cœur*» [*Cor.*, XI=120]. Et en effet le Prophète goûtait — le salut soit sur lui — cette saveur à travers ces récits, et il disait : «*La sourate Hûd et ses sœurs m'ont fait blanchir les cheveux*[62]» parce qu'il y a dans cette saveur des choses terrifiantes qui font blanchir les mèches des cheveux. C'est pour cela qu'Il — que Son nom soit magnifié — lui révéla dans cette sourate les versets : «*Sois droit comme il te l'a été ordonné, ainsi que quiconque se repent avec toi, et ne débordez pas !*» [*Cor.*, XI=112].

103. (143) Je retourne au propos d'al-Tustarî, en répétant sa parole : «*Ah* est le nom de Dieu», comme je l'ai rapporté. Et son propos : «***Akh*** est le nom du démon» a pour but d'éloigner le ***khâ'*** de la station de la proximité laquelle est le cœur. C'est pour cela que celui qui veut cracher des glaires par la bouche fait :

60. Allusion à de nombreux versets du Coran dont [Cor., XVIII=99 ; XXIII=101 ; XXXIX=67].

61. Ce verset a été fabriqué par le copiste ou par Najm al-dîn Kubrâ en rassemblant deux types de versets coraniques « *le cri les emporta* » [*Cor.*, XV=73, 83 ; XXIII=41] et « *le tremblement les emporta* » [*Cor.*, VII=78, 91].

62. Hadîth canonique, *Concordance et indices*, III, p. 224.

«*akh*», comme s'il les chassait et les repoussait parce qu'il en ressent de la gêne. De même, quiconque voit quelque chose de repoussant, et veut l'éloigner fait : «***akh***», pour lancer un crachat dessus. C'est ainsi que la source de la lettre ***khâ'*** était la plus haute des sources des lettres à cause de la fierté du démon. De ce fait, lorsque l'âme trouve le repos, elle jouit de la tranquillité et elle se relâche nonchalamment en disant : «*akhah*», parce qu'elle est la compagne du démon et sa sœur, et elle boit goulûment des verres à la santé de son frère et bien-aimé. Et lorsque les flèches des malheurs la frappent elle dit, de même : «*akhah*», contrairement à l'âme pacifiée qui, lorsqu'elle est contente, dit : «*Allâh* ! *Allâh* !» Ceci est le secret de Sa parole : «*Fais la belle annonce à ceux qui prennent patience qui lorsqu'un malheur les frappe disent : Nous sommes à Dieu et à Lui nous retournons* » [*Cor.*, II=155-156].

104. (144) À moins que ce nom, lequel est le *hâ*, ne le conduise directement jusqu'à une limite où il se joint au nom suprême. Le nom suprême commence à partir de Allâh, parce que c'est le nom de l'essence enveloppé des attributs de majesté et de beauté. Ensuite ses lettres diminuent par l'accroissement du dévoilement de la signification, et il dit : «*Hû*» (*huwa*). Or *hû* est une allusion à l'essence ferme, proche, et présente. À partir des lettres et de la pluralité, la diminution va jusqu'à en supprimer le *wâw* (**û**) si bien qu'en sont bannies la pluralité, la composition et la prononciation, et elle aboutit ainsi à la présence exclusive du cœur et de l'invocation[63]. Ensuite ceci se renforce dans le cœur, et il émigre vers la conscience secrète. Puis il se renforce dans la conscience secrète, et il se transporte jusqu'à la concentration visionnaire et la puissance, et en elles, il s'unit au nom.

105. (145) Lorsque le voyageur tombe dans l'océan du nom à certains moments, un cri sort involontairement de son cœur. Au

63. Finalement l'épuration progressive du nom de Dieu aboutit à la pure expression sonore du souffle, ce pourquoi N. Kubrâ dans un petit traité affirme que le concert spirituel des soufis se fait par la répétition du souffle, *Âdâb al-sûfiyya*, p. 37.

début le cri est comme le ronflement dans la poitrine, puis il devient plus fort et atteint jusqu'à une étape où le voyageur en meurt ou bien un autre que lui en meurt parce qu'Isrâfîl souffle dans la trompe. Lorsque l'union avec le nom suprême est faible, il y a une seule Ka'aba. Lorsque cette union est forte il est doté de deux Ka'aba. Et lorsque il devient trois Ka'aba, c'est une allusion à l'accroissement de l'union avec Lui. Bientôt le cri devient faible, puis il devient fort grâce au mélange de ce qu'il voit et entend. Et en cela il y a une allusion à Sa parole — que Son nom soit magnifié : «*Il a laissé s'écouler les deux océans qui se rencontrent. Entre les deux est un intervalle qu'ils ne franchissent point*» [*Cor.*, LV=19-20], l'univers des phénomènes et l'univers de la prééternité. Chaque fois que la prééternité subjugue le cœur, l'emprise des phénomènes diminue sur lui, et chaque fois qu'il en est vide, il se remplit par la suite. En cela est une allusion à Sa parole — que Son nom soit magnifié : «*Excepté celui qui vient à Dieu d'un cœur sain* » [*Cor.*, XXVI=89]. (146) Le maître Abû'l-Najîb a dit : «Mon cœur est seulement à l'image de l'outre qui se vide pour Lui.»

106. (147) Ces cris et ses hurlements qui sortent des cœurs grâce à leur union avec le nom suprême lorsqu'ils sortent purs, sont préservés de la souillure du libre-vouloir, mais lorsqu'ils sortent à l'initiative de la volonté, ces cris n'entrent plus dans le palais [*var.* : dans la demeure des temps] de la pure sincérité. La différence entre les deux réside dans le fait que le cri qui s'exprime involontairement produit la même impression que deux pierres qui s'entrechoquent lorsque tu ne fais pas attention à ce qui en est la cause, ou bien encore la même chose que le tonnerre au bruit violent lorsqu'il exalte la gloire de Dieu[64] [*var.* : lorsqu'il se présente], au point que l'on redoute que les oreilles ne l'entendent sans qu'elles n'en trouvent ou n'en goûtent le commencement. Mais le cri qui est exprimé volontairement, a habituellement un commencement et est produit dans un but. Et les deux sont fonction du mouvement de celui qui tremble et

64. Allusion à *Coran*, XIII=13.

de celui qui choisit. Alors tu perçois la nécessaire différence qui existe entre les deux. L'un des deux cris est pur [*var.* : manifeste], transcendant l'être créaturel[65], tandis que le second, volontaire, est souillé par la souillure de l'envie de se faire voir et de se faire entendre. Le premier, il n'y a pas de doute que les cœurs et les esprits l'agréent et que les âmes se laissent conduire par lui. Mais le volontaire, ni les cœurs ni les esprits ne l'admettent car la direction qu'il vise c'est les âmes du fait que le libre vouloir les domine entièrement. Le premier engendre étonnement et effarement à cause de la pratique des cris, tandis que le second a des ressemblances avec les cris, mais n'engendre ni étonnement ni effarement, du fait que l'on recourt aux cris. Ce cri pur, le voyageur n'en reçoit le don qu'après l'annihilation de son libre vouloir dans celui du maître. (148) On questionna Junayd au sujet du cri des pauvres en Dieu (*fuqarâ'*). Il répondit: «C'est le nom suprême de Dieu et celui qui le désapprouve ou bien l'a en aversion ne trouvera pas la saveur du cri au jour de la résurrection.»

107. (149) La tristesse est pur silence. Elle ne réclame aucun cri si ce n'est le souffle des soupirs, et lorsqu'elle acquiert plus de force, un gémissement. Lorsque le gémissement passe, la tristesse s'achève, alors surviennent la gaieté, le plaisir et la joie, du fait qu'avec la tristesse apparaît l'intimité. La tristesse n'a pas d'autre cause que la disparition d'un bien-aimé. La vérité en est semblable à l'affection et au désir qu'éprouve le cœur pour le bien-aimé. Lorsqu'il en est séparé il s'attriste de sa séparation, à moins qu'il ne soit dans l'état de l'union uni avec l'objet de son affection et n'en soit pas ému. La tristesse est un vêtement ou une écorce, et ce qui est revêtu, ou le noyau, c'est l'affection [*var.* : la graine] ou celui qui témoigne sa tendresse, ou bien la tristesse c'est la bouchée, et l'amoureux celui qui la mange, ou bien encore la tristesse est la boisson et l'amoureux ou l'amour

65. L'idée de l'infériorité de l'être créaturel est importante aux yeux de N. Kubrâ qui met l'accent sur la distinction entre l'être et l'existence, celle-ci étant supérieure à celle-là car propre à Dieu tandis que l'être ne peut lui être attribué.

fervent celui qui boit. Lorsque celui qui est vêtu acquiert plus de force, il jette les vêtements, ou bien il déchire le voile, car les vêtements sont un voile pour les amants. Ou c'est le noyau qui grossit et fend l'écorce, ou la graine qui germe, perce la pierre et le sol, et pousse, ou bien le poussin qui grandit dans l'œuf, vit et brise l'enveloppe. Ou encore, c'est l'affection de celui qui témoigne son affection qui devient plus forte par la succession des bouchées de tristesse, et de ses gorgées, et marche en direction de la familiarité. Son cri involontaire est le pas qu'il fait vers elle. Conformément à cela, tous les chants des oiseaux émanent d'une affection présente dans leurs poitrines, soit qu'elle soit due à un plaisir ou à une gaieté qui ne sont pas précédées par la tristesse, soit qu'elle soit précédée par une tristesse par laquelle elle est renforcée. Le voyageur parvient à un état où émanent de lui les chants des oiseaux, fruits de l'état de dilatation et d'intimité avec Dieu et ce qui vient par après, ainsi que de la joie qu'il en éprouve.

108. (150) Je les entendis d'un pauvre en Dieu que je rencontrai sur la route de Karbalâ. Je désapprouvai cela en lui. Je le questionnai à ce propos, et il répondit : «C'est un bien si Dieu le veut, et il n'y a là que bénédiction.» Il ne me répondit pas par ce qui est au-delà de cela, parce que sa clairvoyance lui avait fait voir en moi que je n'avais pas atteint cette station. Quand, par la suite, le temps vint où je parvins à cette station et où je fis l'expérience de l'extrême puissance des cris des oiseaux, je compris que les cris du pauvre en Dieu sont un cri, je me mordis le bout des doigts de remords et j'exaltais la gloire de Dieu, comme celui qui, saisi d'étonnement, est frappé de stupeur. À ces moments on est pris pour des fous par les gens sauf par celui qui en est instruit. (151) C'est là un état sublime sauf qu'il y a encore plus élevé au-dessus de lui. C'est le pouvoir de l'état spirituel, car le pouvoir de l'homme sur l'état est plus fort que le pouvoir de l'état sur l'homme. Son mode d'être est que l'homme est d'abord annihilé de son libre vouloir dans celui de Dieu. Ensuite il s'élève et il est qualifié par le libre vouloir de Dieu, ce qui est plus majestueux que l'annihilation dans le libre

vouloir de Dieu. Ceci ne s'accomplit que lorsqu'il a été exposé aux tourments, qu'il a été éprouvé dans les assauts de la magnificence, qu'il est allé paître librement dans les pâturages de la majesté, qu'il a cherché à courir le plus vite possible sur les esplanades de la superbe, et qu'il s'est envolé dans l'atmosphère de l'ipséité, si bien qu'il a été revêtu du manteau d'apparat de la qualification, et qu'il a reçu la robe d'honneur du libre-vouloir. Il est alors le lieutenant juge du mérite dans la voie, et c'est à lui qu'il est fait allusion dans Sa parole : «*Il a fait de vous les lieutenants de la terre*» [*Cor.*, VII=74], «*Les lieutenants sur la terre*» [*Cor.*, XXXV=39] ; «*Je placerai sur la terre un lieutenant*» [*Cor.*, VII=74 ; XXXV=39 ; II=30].

Chapitre

109. (152) Dans l'inconscience [*var.* : le monde caché] apparaissent des cieux dans lesquels se trouvent des astres, des soleils et des lunes, qui sont tous motifs de certitude. Mais ces astres possèdent une explication et une signification. Bientôt ils sont un Coran, et bientôt les gemmes des dignitaires parmi les gens. Lorsqu'ils lui apparaissent, ils demeurent fixes dans leurs cieux et ne fondent pas sur lui, si bien qu'il leur répond et les visite. Lorsqu'ils l'assaillent, ils pénètrent à l'intérieur de lui. Alors ils lui répondent et le visitent. Leur grandeur, leur petitesse, leur clarté, leur opacité, leur lumière, leur abondance, leur rareté, leur rassemblement et leur séparation sont des signes et des indices de la grandeur, de la petitesse, de la clarté, de l'opacité, de la lumière, de l'abondance, et de la rareté du rassemblement et de la séparation qui existent dans les visiteurs. Bientôt il contemple les citadelles et les demeures et les sept planètes qui y sont comprises. Elles ont une signification et une incidence qui se présentent en face de lui et pénétreront dans le corps. (153) Je sombrai dans l'inconscience et je vis le soleil sortir de l'arc diurne pour entrer dans le capricorne. Alors le ministre commandant cette terre se présenta soudain chez moi pour me rendre visite, au moment même où j'étais en retraite. Et je compris que c'était l'humilité du ministre face au pauvre en Dieu.

110. (154) Le secret de cela se trouve dans la réunion des esprits avant les corps, et la visite des uns aux autres avant qu'ils n'aient visité les corps, du fait de la noble supériorité des esprits sur eux. Cela est bien établi dans le bon jugement de tout le monde, sauf celui dont le goût est gâté, qui ne trouve pas cela, et celui dont la vue est rendue aveugle, dont l'ophtalmie du corps l'emporte sur la vue, lequel ne voit pas non plus cela. Mis à part le fait que chacun est touché selon sa capacité, par la réunion des esprits, l'idée en est présente et est mentionnée par la langue dans le bon sens commun. Lorsque l'objet du souvenir fond sur eux, ils disent en guise de dicton : «Lorsque tu te souviens du bien-aimé, prépare le raisin sec.» Le sens en est qu'il t'a rendu visite par son esprit ou bien que c'est toi qui lui as rendu visite par ton esprit, et que la visite aura vraiment lieu en personne. Selon la conception de l'élite, il éprouve en lui-même la sensation qu'il rend visite à son frère ou que son frère lui rend visite et que ça se passe entre eux deux de telle et telle façon, ou bien il découvre un calme qui s'installe en lui si bien qu'il jouit de la sérénité tout en évoquant son frère. Ensuite cela augmente un peu, et il voit un nuage blanc semblable au nuage porteur de pluie, surgir devant lui, bouger et grossir. Alors c'est une lumière en face de lui qui évolue et monte. Le regard est saisi d'étonnement comme celui qui voit une chose étrange, ou qui entend quelque chose d'inouï et d'étonnant. Et ses yeux tournent comme s'il regardait une chose en dirigeant le regard vers elle sans bouger les paupières. À cet instant même il oublie toute chose y compris lui-même à cause de la réunion des consciences secrètes dans l'univers des esprits. Alors l'élite comprend qu'une visite en personne se produira entre eux et les frères dans l'univers des personnes, après qu'une visite des esprits ait déjà eu lieu.

111. (155) Au cours des premiers temps où je fus au service du maître ʿAmmâr [*var.* : + que Dieu l'ait en Sa compatissance] j'étais partagé à l'égard de cette affaire : Était-ce juste ou non ? Or, le maître partit en voyage dans une région, puis revint auprès de nous. Tandis qu'il se rapprochait du pays, le calme du

maître, son ombre protectrice, sa concentration visionnaire tombèrent sur moi telle une montagne que je ne pouvais fuir. J'eus l'inspiration que c'était le maître qui revenait et approchait du pays. Je dis donc aux compagnons : «Levez-vous avec nous pour aller accueillir le maître qui est déjà proche du pays.» Il demandèrent : «Qui t'a dit cela ?» Je répondis : «Son calme m'a enveloppé», et ils se mirent à rire de cela à l'image des railleurs[66]. Mais lorsqu'ils virent mon sérieux, ils se levèrent avec moi pour mettre mes dires à l'épreuve. Nous n'étions pas encore sortis du pays que le maître apparut devant nous gravissant une colline, monté sur un cheval. Lorsqu'ils virent cela, ils en furent émerveillés, et furent pris de remords pour ce qu'ils avaient fait.

112. (156) Dans la conception de l'élite la forme des esprits leur apparaît sous l'apparence du soleil, de la lune, des cinq planètes et des autres étoiles fixes dans le ciel. Or cela a des commencements et des fins. Au début apparaît comme un point dans l'invisible, puis il grossit et il devient des étoiles. Lorsque cela paraît, le voyageur n'est pas inconscient bien qu'il ait les paupières closes. Puis cela augmente et ces étoiles apparaissent dans la lumière du jour. Il n'a plus alors les paupières closes, et sur sa langue s'écoule : «Gloire à Dieu ! Grâce soit rendue à Dieu ! et Il n'y a pas de divinité sinon Dieu ! et Dieu est très grand ! et Il n'y a ni puissance ni force si ce n'est en Dieu l'Auguste le Magnifique !» Cela augmente encore et le voyageur atteint un tel état que les esprits se présentent, qu'ils le veuillent ou non, par sa pénétration visionnaire. Ensuite son état grandit si bien qu'il arrive à faire la distinction entre les esprits des vivants et ceux des morts, entre les esprits des prophètes, des martyrs, et des autres hommes. (157) Alors le ciel apparaît au voyageur, avec ce qu'il contient d'étoiles, mais au-dessus de lui. C'est là les commencements de l'élévation au-dessus des états des serviteurs sans pour autant qu'il en acquiert un libre pouvoir sur eux. Si le ciel apparaît en lui et qu'il le goûte être lui-même, il goûte l'égalité de son état avec les leurs. Si le ciel et les

66. Allusion à *Coran*, II=14 ; XV=95.

étoiles qu'il contient paraissent en dessous de lui, c'est l'élévation parfaite et le don du libre pouvoir sur eux. C'est à partir de cela que se révèle Sa parole : «*Il est l'Irrésistible dominant Ses serviteurs*» [*Cor.*, VI=18, 61]. Et c'est bientôt le don du libre pouvoir. L'indice en est qu'il voit les deux pôles en face de lui, ainsi que les citadelles et les demeures, et qu'il y introduit la main, demeure après demeure, pour s'enquérir de ce qu'elles contiennent.

113 (158) Je sombrai dans l'inconscience et je vis l'un des savants en religion. Le ciel était clair et plein d'étoiles. Il demanda : «Est-ce que tu connais la signification des étoiles et du soleil ?». Je répondis : «Dis-le.» Il dit : «Dieu contemple Ses serviteurs nuit et jour. Les étoiles sont Son regard la nuit, et le soleil le jour.» (159) Je m'absentai et je vis un ciel empli d'étoiles, et je compris le Coran grâce à ses étoiles. Le verset du piédestal [*Cor.*, II=255] ressemble à ceci, sans lettre tracée ni mot[67] :

ms. Fâ :

oo oo oo

Allâh wa lâ

oo oo oo

ms. Dâd :

Allâh oo oo oo wa lâ

ms. Nûn :

oo oo oo wa lâ

ms. alif :

Allâh oo oo

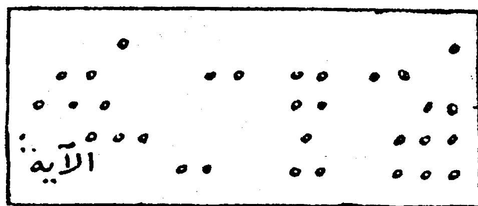
oo oo oo wa lâ

67. Les schémas ci-dessus sont les variantes du schéma d'après les différents manuscrits, tels que Fritz Meier les a notés.

ms. Velî al-dîn :

oo oo o oo oo o	wa lâ	// // / // // // /	wa lâ

(160) Je perdis conscience et apparut un ciel qui semblait être le livre du Coran et qui était écrit avec des figures à quatre côtés contenant des points comme ceci:



Ce verset vient de la sourate *Taha* : «*Et J'ai lancé sur toi un amour venu de Moi afin que tu sois façonnée selon Mon œil. Lors s'en fut ta sœur.*» [*Cor.*, XX=39-40]. Je le comprenais et le lisais à haute voix, et je reçus l'inspiration que c'était là une femme que je connaissais, que l'on appelait «Banafshah» (Violette), et que son nom dans le monde caché est « Istaftîn ».

114. (161) Lorsque le voyageur est agréé, on lui donne un nom et un surnom dans le monde caché et il connaît aussi le nom du démon. Et le nom suprême appartient à Dieu — qu'Il soit glorifié et exalté. Mon nom dans le monde caché est «Qantarûn[68]». Quant à ce qui concerne mon surnom, j'étais à Alexandrie pour apprendre les traditions du Prophète d'al-Hâfiz al-Silafî al-Isfahânî[69]. C'était un maître d'un âge avancé, de rite

68. Ce nom a sans doute à voir avec Qantûriyûn : le Centaure.

69. Sadr al-dîn Abû Tâhir Ahmad b. Muh. b. Ahmad b. Muh. b. Ibrâhîm Silafa-yi Isfahânî Silafî, jurisconsulte et traditionniste shafi'ite iranien, né à Isfahân entre 470/1077-78 et 475/1082. Il part en voyage à la recherche de professeurs, comme de coutume à l'époque, et s'établit en 511/1117 à Alexandrie, où le ministre de l'imâm fâtimide al-Zâfir bi-amri'llâh, 'Adil, fonde pour lui une *madrasa* pour y enseigner le *hadîth*. Sa réputation lui attira de nombreux élèves venus parfois de très loin. Il y est mort en 576h./1180. On lui donne le

shafi'ite, rattaché à la doctrine des anciens par conviction, plus que centenaire de deux ans. Il arriva que je sombrai dans l'inconscience, et je vis le Prophète, qui était assis avec moi, accompagné d'une deuxième personne, son genou touchant le mien. J'eus l'inspiration que je devais chaque jour réciter à haute voix une partie du Coran pour lui, et je lui récitai ma partie quotidienne. Quand j'eus terminé la récitation, il la jugea bonne et dit : «Alors comme ça tu apprends les traditions le jour, et tu récites le Coran la nuit !» Ensuite il me fut inspiré de le questionner au sujet de mon surnom et je demandai : «Ô envoyé de Dieu, mon surnom est-il Abû'l-Janâb ou Abû'l-Jannâb ?» Pour ce qui est de moi, j'inclinais à dire : «Abû'l-Janâb» avec allégement de la consonne. Il répondit : «Non, plutôt Abû'l Jannâb», avec renforcement de la consonne. Son compagnon s'exclama : «Excellent, ô envoyé de Dieu, c'est Abû'l-Jannâb !» Les deux portent le secret du bas-monde et de l'autre-monde. S'il avait dit Abû'l-Janâb, j'aurais été un compagnon du bas-monde, mais dès lors qu'il a dit Abû'l-Jannâb c'est que je suis étranger aux deux, si Dieu le veut[70].

115. (162) Quant au nom du démon, je perdis conscience, si bien que je le vis et que je l'appris. Ensuite j'employai un stratagème contre lui, le but en étant de vérifier s'il était sincère ou s'il mentait. Je lui demandai : «Qui es-tu et quel est ton nom ?» Il

---

surnom de Silafî, surnom qui semble dériver de *seh-labeh* (à trois lèvres), forme arabisée du Persan, qu'il aurait hérité de son aïeul, *'Abhar al-'âshiqîn*, int. franç, p. 52 n. 89, et M. Mu'în, int., p. 20 ; *Ansâb sam'ânî*, 302a ; ibn Khalikân, bâb alef J 1, pp. 31-33 ; *Tadhkira al-huffâz*, IV, pp. 90-95 ; Subkî, IV, pp. 43-48 ; *Shadharât al-dhahab*, IV, p. 255 ; *Shadd al-izâr*, p. 243 ; al-Maqqârî, *Azhâr al-riyâd fî akhbâr 'Iyâd*, éd. al-Saddâ-al-Abyârî, le Caire, 1939, vol. III, pp. 167-171 ; ibn al-Jazarî, *Ghâya al-nihâya*, n° 472. Il faut noter que d'autres mystiques sont passés par l'enseignement de Silafî, comme sans doute Rûzbihân Baqlî Shîrâzî. Silafî étant mort en 576/1180, et selon le *Tadhkîra al-huffâz* de Dhahabî ayant atteint l'âge de 106 ans, il aurait pu naître en 470/1077-78. Mais selon Subkî, il serait né en 475/1082-1083, et selon ibn Khallikân, en 478/1085, F. Meier, *Die Fawâ'ih*, pp. 15-16.

70. Le surnom de Najm al-dîn Kubrâ renvoie à l'injonction du prophète qu'il a fait sienne : « Illicite est le monde d'ici-bas pour les gens de l'autre-monde, illicite est l'autre-monde pour les gens du bas-monde, et illicites sont les deux mondes pour les gens de Dieu », *Usûl al-'ashara*, p. 44.

répondit : «Je suis un pauvre homme étranger, et mon nom est Yûnâq.» Je lui dis : «Pas du tout, tu es 'Azâzîl !» Alors il se jeta sur moi en disant : «Je suis 'Azâzîl ! Que trames-tu ?» Et il se passa entre nous ce qu'il se passa. Parmi tout cela, il y a le fait que je vis mes habits cousus avec les siens le corps avec le corps, les manches avec les manches. Je lui dis tel l'impuissant qui cherche désespérément une voie de salut : «Par quel moyen l'homme peut-il se sauver de toi ?» Il répondit : «Il ne se sauve pas tant qu'il ne sépare pas ses habits des miens.» Alors je tirai de mon côté et il tira de son côté au point que mes habits se déchirèrent de ses habits. Quand ils se séparèrent, il se trouva nu dépouillé de ses vêtements, et il perdit la vue. Cet incident explique sa parole : «*Le démon s'écoule à travers la descendance d'Adam par les canaux du sang. Ne rendrez-vous donc pas ses canaux étroits par le jeûne*[71] *?*» Et c'est le sens de son propos : «La foi est nue, son vêtement est la piété scrupuleuse, et celle-ci est la précaution avec laquelle les cœurs prennent garde aux tendances qu'excite le démon[72].»

116. (163) Le vêtement qui resta sur mon corps était tout rapiécé. C'était le rapiéçage de l'impuissance et de l'abaissement, et non le rapiéçage de la puissance et de la parade. En cela se trouve le secret du port des manteaux de laine parmi les soufis et son explication. Les hommes pour la plupart n'admettent d'une chose que ce qui est conforme à son apparence. Mais les musulmans et les croyants sont les yeux de Dieu sur la terre. S'ils voient quelqu'un porter le vêtement des soufis dans les ruines, s'il est libertin ils l'accablent de critiques et de réprimandes. Plus encore, leurs préoccupations les poussent fortement à le frapper et à le chasser, même s'il fait partie des gens des ruines. S'ils le voient dans l'état opposé, même si c'est secrè-

---

71. Hadîth canonique, *Concordance et indices*, I, p. 342.

72. Comparer aussi avec Rûzbihân pour qui la piété scrupuleuse est le vêtement du cœur, *'Arâ'is al-bayân*, fol. 148b [*Cor.* VII=26]. Ce propos cité par N. Kubrâ n'est pas un hadîth. Il est également cité par 'Ayn al-Qudât, *Tamhîdat*, p. 235. Il est attribué par Maybudî à l'un des plus anciens savants de Hérat, Wahb b. Munabbah, *Kashf al-asrâr*, III, p. 583.

tement un saint, ils l'excusent en fondant leur jugement sur l'apparence. Lorsque les obstacles visibles s'écartent de lui, le maudit l'incline à rechercher la clémence de Dieu, Sa compatissance envers les désobéissants et la protection qu'Il leur accorde, et il se peut qu'Il lui pardonne après cela.

117. (164) L'âme est vivante et ne meurt pas. Elle est à l'image de la vipère. Lorsqu'on l'égorge, qu'on lui coupe la tête délicatement, qu'ensuite on sépare la peau de son corps, que l'on fait cuire sa chair et qu'on la donne à manger, si sa peau est passée au racloir, et qu'elle est exposée à la chaleur du soleil, elle se met alors à bouger. Il en va de même pour l'âme. Lorsque les feux de la passion de la concupiscence, et les flammes démoniaques s'unissent à elle, elle se met à bouger de la même façon. Ensuite elle ne cesse de causer du tort aux membres du corps en leur réclamant force et nourriture jusqu'à ce qu'elle se lève. On peut retrancher cette substance matérielle, à ce moment là, par le changement de l'apparence corporelle, c'est le secret de ce que nous avons dit : « Appartient à l'impeccabilité le fait que tu n'aies pas la capacité.»

118. (165) L'impeccabilité est tantôt sans cause, comme l'impeccabilité des prophètes et des anges, et tantôt produite par une seule cause. Et elle est, par la combinaison des causes, comme la chaîne que le voyageur éveillé attentif contemple, et que le distrait ignorant et stupide néglige, car le premier ne voit que son seigneur tandis que le second ne voit que lui-même. Le voyageur contemple l'instrument au début, ensuite il contemple celui qui est la cause de l'instrument. Puis il s'habitue pendant un temps à l'instrument, et à celui qui en est cause par après, jusqu'à ce qu'il les contemple tous deux ensemble. Ensuite il choisit ce qui demeure et abandonne l'éphémère, si bien qu'il ne voit plus que celui qui est cause. Ceci est le sens du propos que tiennent certains maîtres : «J'ai vu Dieu après toute chose, puis je L'ai vu avec toute chose, et ensuite je L'ai vu avant toute chose.» Ceci vient de son immersion dans l'invocation de Dieu et de son annihilation dans l'affirmation de Son unicité. C'est

comme quelqu'un qui contemple une belle personne. Aux premiers regards il la contemple en en détaillant les parties, comme le visage, la taille, et ce que comprend le visage, l'œil, le nez, la joue, et la bouche, de sorte qu'il la trouve admirable dans ses parties. Et son admiration fait naître à l'intérieur de son cœur un amour pour celui qui est doué de toutes ces belles qualités jusqu'à faire le tour de toutes ces qualités. Lorsqu'il a achevé d'en faire le tour et de l'admirer, son amour fervent pour elle atteint la perfection et la totalité de son cœur devient celui qui regarde. Ensuite il demeure un temps ainsi, à les contempler et à en contempler celui qui en est doté, mêlant présence et mémoration, jusqu'à ce que disparaissent de son cœur la mémoire de ces qualités et leur observation et que demeure l'invocation du qualifié. Il en va ainsi pour le voyageur. La mémoire des signes en est annihilée, tandis que demeure la mémoire du créateur de ces signes.

119. (166) Parmi les signes distinctifs du saint il y a le fait qu'il est préservé par Dieu au moyen de l'enchaînement des ordres dont le voyageur sait qu'ils sont l'instrument de sa préservation par Dieu. (167) Parmi ses signes distinctifs il y a la recherche de Dieu — gloire à Lui — par Ses diverses sortes de faveurs. Et on ne saurait dénombrer ni compter ce qui appartient à la classe des charismes avant qu'il ne lui arrive de faire une chose blâmable. Alors Dieu lui fait connaître la perte que cela représente dans sa condition. Puis cela le fait retourner et venir à résipiscence. Ou bien Il le fait rêver ou fait rêver un autre que lui, et il trouve en cela un éveil à Lui et le reproche de Dieu pour ce qu'il a fait. Il arrive souvent que le don de la certitude [*var.* : de l'âme] à partir des réalités blâmables soit plus fort qu'à partir des réalités louables. Lorsque l'esclave accomplit bien le service de son maître, celui-ci le couvre de récompenses, et lorsqu'il commet une faute, il le bat, le chasse, l'emprisonne et le couvre de chaînes. Les bienfaits du maître et ses coups sont deux états qui prouvent l'attachement du cœur du maître pour son esclave. Les coups sont une preuve plus déterminante que les bienfaits parce que les bienfaits sont susceptibles d'être ajoutés au service

de l'esclave, d'être ajoutés à la générosité de son maître, et d'être dus à l'attachement du cœur du maître pour son esclave, tandis que les coups témoignent seulement de l'attachement de son cœur pour lui et de son amour, car le maître ne le réclame que pour qu'il obéisse à ses ordres. Or l'amour n'est autre que l'obéissance de l'amoureux à l'aimé. Il en va de même pour le voyageur. Lorsque son seigneur lui adresse des reproches dans son rêve, dans le rêve de son frère, par un malheur ou bien encore par une catastrophe, il trouve en cela une sorte de certitude qu'il ne trouve pas dans les bienfaits de son seigneur, car la générosité et la bienfaisance sont des attributs qui appartiennent à Dieu, alors que le châtiment n'en est pas un.

120. (168) Parmi ses signes distinctifs il y a le fait que sa prière est exaucée. Les saints sont différents les uns des autres en ce qui concerne l'approbation de leurs prières. Parmi eux il y a ceux dont la prière est exaucée à l'instant, ceux dont la prière est exaucée dans les trois jours, en une semaine, en un mois, enfin en une année, et plus ou moins selon leurs demeures par rapport à Dieu. La prière ne s'exprime pas par des paroles qu'ils prononceraient sous cette forme : «Seigneur fais ainsi et ainsi !» Ceci n'exprime que sa prière dans son cœur. Poème :

La parole est dans le cœur et
La langue n'est que le signe qui témoigne du cœur[73].

121. (169) Parmi ces signes il y a le fait que lui a été accordé le nom suprême de Dieu. En effet chacun d'eux a reçu un nom suprême d'entre Ses noms par lequel il prie Dieu le Très-Haut, de sorte qu'Il l'exauce[74]. (170) Quelqu'un vint chez Abû Yazîd al-Bistâmî et le questionna au sujet du nom suprême de Dieu. Abû Yazîd lui répondit : «Conduis-moi toi-même au nom le plus petit afin que je te conduise au nom suprême !» L'homme resta interdit et dit : «Certes tous Ses noms sont suprêmes.»

73. Distique du poète al-Akhtal, *Dîwân*, éd. Antûn Sâlahânî, Beyrouth, 1891, p. 508.

74. Voir comment Ibrâhîm ibn Adham a reçu le nom suprême, Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 30.

122. (171) J'étais en retraite dans la mosquée al-Shûnîziyya à Baghdâd et je vis un papier sur lequel était écrit: «Iftahbihanîn»[75]. Je le notai et je me rendis avec auprès du serviteur de l'endroit. Je lui dis : «Voilà le nom suprême de Dieu». Alors il baissa la tête et il marmonna en lui-même. Au bout d'un moment un homme frappa à la porte de sa maison, et il lui fut donné la permission d'entrer. Un homme dont nous ne savions pas d'où il venait, entra. Il nous remit un papier qui contenait de l'or. Nous le pesâmes et voilà qu'il valait dix dinars. Le serviteur de l'endroit s'évanouit un moment, puis il revint à lui comme celui qui est troublé et frappé de stupeur. Nous lui dîmes : «Que t'est-il arrivé ?». Il répondit : «Quand tu as dit : Voilà le nom suprême de Dieu ! j'ai douté me demandant si c'était le nom suprême de Dieu ou non, et je me suis dit en moi-même : Ô mon seigneur ! si cela est le nom suprême, envoie-nous sur l'heure dix dinars afin que nous le dépensions pour donner un repas aux pauvres ! Et lorsque j'ai vu les dinars je me suis évanoui». (172) Puis, après un moment, le serviteur de l'endroit me raconta : « J'ai vu comme voit celui qui dort, des personnes que j'ai pensé être des anges dire : Nous avons donné à untel le nom suprême de Dieu!» Or il se trouvait qu'ils m'avaient désigné. Il reprit : «Alors, jaloux de toi, je leur dis : C'est à lui que vous avez donné le nom suprême, et non à moi ! Ils répondirent : Il a beaucoup lutté pour Dieu, et toi non ! Si tu avais lutté comme l'a fait untel nous t'aurions donné la même chose que ce que nous lui avons donné.» (173) De même que le saint reçoit le nom suprême de Dieu, il connaît ses propre nom et surnom dans le monde caché, ainsi que les noms des êtres spirituels tels que les génies et les anges.

123. (174) La sainteté ne s'accomplit pour le voyageur que dans le troisième degré. Le premier degré est la modification

75. C'était une mosquée très fameuse où étaient enterrés Junayd et son maître, Sarî Saqatî. C'est là qu'un des fameux disciples de Kubrâ, Najm-i Râzî, séjournera, à côté de cet endroit qu'il sera enterré, et là aussi qu'un autre kubrawî, Isfarâyinî, dirigera la retraite de son disciple 'Alâ' al-Dawla Simnânî en février 1290.

des états, le deuxième la stabilisation de soi, le troisième le pouvoir créateur. Ou nous dirons : le premier degré est la science, le deuxième l'état spirituel, le troisième l'annihilation à partir de l'état dans Celui qui le provoque. Nous dirons encore : le premier degré est la contemplation des formes, puis la contemplation des significations, ensuite l'annihilation à partir des significations dans le sens des significations. Nous dirons aussi : le dépouillement, puis l'esseulement, ensuite l'affirmation de l'unicité. Ou bien nous dirons : la peur et l'espoir, puis la contraction et la dilatation, ensuite l'intimité et la vénération. Ou nous dirons encore : la science certaine, puis la certitude substantielle, ensuite la certitude visionnaire[76]. La science certaine est acquise, la certitude substantielle est état spirituel, et la certitude visionnaire est annihilation de soi. Ou nous dirons : la dévotion (*'ibâda*), puis la condition créaturelle (*'ubûdiyya*), ensuite la servitude (*'ubûda*)[77]. Nous dirons encore : la demande du serviteur, puis l'agrément de Dieu accordé au serviteur, ensuite l'annihilation en Dieu. Ou bien nous dirons comme l'a dit Husayn ibn Mansûr : rupture des liens, puis qualification par les vérités, ensuite annihilation à partir des vérités dans la réalité des vérités. Ou nous dirons : l'asservissement, puis la condition créaturelle, ensuite la liberté. Ou nous dirons : la mémoire, puis l'invocation,

---

76. L'ordre des deux derniers est renversé dans un des manuscrits conformément à celui que l'on trouve dans les manuels de soufisme comme *al-Luma'* de Sarrâj, p. 70 ; *al-Risâla al-qushayriyya*, p. 44 ; ou le *Kashf al-mahjûb* de Hujwîrî, p. 497. Mais l'ordre adopté par N. Kubrâ est celui de la majorité des manuscrits : il n'est donc pas usuel. Il repose sur l'expérience visionnaire du mystique qui constitue donc le sommet de l'expérience spirituelle.

77. La *'ubûda* est plus que la *'ubûdiyya* aussi chez Simnânî. Pour celui-ci l'aboutissement de la sainteté est le *sirr al-tawhîd*, le secret de l'affirmation de l'unicité accompli dans la dernière des cent stations, celle de la *'ubûda*. Alors le saint devient *amîn* et le successeur du Prophète, ce qui est aussi le retour à son commencement où il perçoit que l'invoquant est l'invoqué, et perçoit l'unité du monde. C'est une subtilité de vocabulaire que semble ne pas avoir vu N. M. Herawî dans son édition de *al-'Urwa li-ahl al-khalwa*, pp. 354, 527 ; comp. ms Istanbul, Esat Efendi n° 1583, fol. 114a ; H. Landolt, « Der Briefwechsel zwischen Kâshânî und Simnânî über Wahdat al-wujûd », p. 80, n. 147. ; *Correspondance spirituelle échangée entre Nûroddin Esfarâyenî et son disciple 'Alaoddawleh Semnânî*, pp. 72-73.

ensuite l'immersion dans l'invoqué. Nous dirons encore : l'annihilation des attributs du serviteur, puis son annihilation dans les attributs de Dieu, ensuite son annihilation dans Son essence. Ou nous dirons : expression, puis allusion, ensuite absence[78]. Ou nous dirons : conscience, puis inconscience, ensuite présentation. Ou nous dirons : la présence intérieure, puis l'absence, enfin la convocation. Ou nous dirons : l'isolement, puis la théophanie, ensuite la sanctification, «*Et Dieu sanctifie les serviteurs parfaits*» [*Cor.*, VI=196].

124. (175) Apprends que le voyageur n'est qualifié par la sainteté que lorsque lui est accordé «*kun*» (Sois), car «*kun*» est l'ordre de Dieu dans Sa parole : «*Notre ordre envers une chose, lorsque Nous la voulons, n'est que de lui dire : Sois ! et elle est*» [*Cor.*, XVI=40]. Le saint ne se voit accordé «*kun*» que lorsque son aspiration est annihilée dans l'aspiration de Dieu car lorsque son aspiration est annihilée dans celle de Dieu, son aspiration est l'aspiration de Dieu, de sorte que Dieu ne veut pas une chose sans que le serviteur ne la veuille, et le serviteur ne veut pas une chose sans que Dieu ne la veuille. Il y est fait allusion dans Sa parole : «*Et vous ne voulez qu'autant que veut Dieu, seigneur des mondes*» [*Cor.*, LXXXI=29]. La prononciation avec le *kâf* (**k**) et le *nûn* (**n**) ne convient pas à la réalité du créateur — gloire à Lui — car seule sa signification est promptitude à faire effectivement exister. Le *kâf* n'est que le *kâf* de l'être créé (***kawn***), tandis que le *nûn* est Sa lumière (***nûr***). On trouve dans les traditions ceci : «Ô existentiateur de toute chose ! Ô trésor caché de toute chose !»

125. (176) Ces noms, je veux dire «Iftahbihanîn», «Yûnâq», «Qantarûn», et «Istaftîn», possèdent des significations compréhensibles dont celui qui les entend a la connaissance par le goût et l'état spirituel. Le sens de «Iftahbihanîn» est «Conquiers par

---

78. C'est une citation tronquée d'un propos de 'Ammâr al-Bidlîsî que Najm al-dîn Kubrâ cite dans un traité sans titre conservé à Istanbul, comme le signale F. Meier en note : « Il y a pour nous trois chemins dans la formation : l'expression, l'allusion, et l'absence. L'expression est pour les faibles, l'allusion pour les moyens, et l'absence pour les forts », ms. n° 1395, fol. 80.

affection». La signification de «Yûnâq» est «Celui qui comble de puissance». Le sens de «Qantarûn» est «avide de recevoir les visitations». La signification de «Istaftîn» est qu'elle désigne la 'Â'îsha de son temps. Si l'on demande : «Lorsque tu dis que «Iftahbihanîn» est le nom suprême de Dieu, comment être sûr que son sens soit «Conquiers par affection» ? Nous répondrons : Cela nous l'avons connu par le goût, parce que nous avons invoqué Dieu jusqu'à ce que l'invocation vienne à la rencontre du cœur, et chaque fois que nous avons imposé le silence à l'invocation nous avons entendu venir du cœur un son semblable au bruit de la respiration. Ensuite il a augmenté, quand le cœur a gagné en force grâce aux visitations de la magnificence et de la superbe, en étant présent aux demeures des attributs de majesté et de beauté, et grâce à la manifestation des signes, extérieurement comme intérieurement, suivant les jours de Dieu. Il a bu à chaque océan au point d'en être enivré et que son ivresse devienne soif de cette hauteur et de cette superbe. Alors une affection émana de lui chaque fois qu'il se remémora cette magnificence et cette majesté, jusqu'à s'y attacher par l'élévation de la concentration visionnaire et la puissance de l'envol comme l'affection de la chamelle et du cheval. C'est là la signification de «Iftahbihanîn». D'après cela, il apparaît clairement que le nom suprême est pour chacun à la mesure de sa certitude, et de sa connaissance des demeures de la majesté et des sites de la beauté.

126. (177) On dit à l'envoyé de Dieu que Jésus marchait sur l'eau. Il répondit : «*S'il avait acquis plus de certitude, il aurait marché dans les airs*[79]. »(178) La remise confiante est le fruit de la certitude, et le fruit dépend de la force de l'arbre. La remise confiante c'est de s'abandonner en toute confiance à Dieu pour ce qui concerne la promesse de récompense et la menace de châtiment, car rien le Lui échappe. Le voyageur ne se désole pas à cause de ce qui lui a échappé, et il ne se réjouit pas de ce qui lui est donné, du fait qu'il observe le principe selon lequel Il est

---

79. Cette tradition est rapportée aussi par al-Hakîm al-Tirmidhî, *Nawâdir al-usûl*, p. 303.

celui qui aspire et Il est celui qui rétribue toute action : «*Qui a fait le poids d'un atome de bien le verra, et qui a fait le poids d'un atome de mal le verra*» [*Cor.*, XCIX=7-8]. Celui qui lui a causé du mal, qu'il le confie à Dieu, car Il est celui qui connaît le montant de la rétribution, et s'il l'a comblé de bonnes choses, qu'il en fasse de même, car ce qui est le plus agréable à Sa vue est qu'il accomplisse une bonne action. L'interprétation de tout cela est exprimé par Sa parole — que Son nom soit exalté : «*Nul malheur ne frappe la terre ni vos personnes sans être dans un livre avant que nous ne le suscitions. Et cela pour Dieu est aisé, afin que vous ne vous désoliez pas à cause de ce qui vous a échappé, et que vous ne vous réjouissiez pas de ce qu'Il vous a donné*» [*Cor.*, LVII=22-23].

127. (179) On rapporte dans un récit qu'un homme arracha à un autre son turban, et s'enfuit vers les bâtiments, se dirigeant vers l'est. Le propriétaire du turban se mit à courir vers les tombes en direction de l'ouest. L'un de ceux qui regardaient lui dit : «Eh l'homme ! Celui qui as arraché ton turban court vers les bâtiments à l'est et toi tu te précipites vers les tombes à l'ouest». Il répondit : «Ô sain de cœur ! dans quelle direction s'enfuit-il ? J'ai seulement appris de lui à me mettre en embuscade pour l'attraper, car il lui faudra bien revenir à cet endroit[80].» Ceci est une allusion au fait que le lieu où se réfugient les cœurs est Dieu car Il est le lieu de retour pour ce qui est autre que Lui. Dieu a dit : «*Toute chose périt sauf Sa face. A Lui appartient le jugement, et à Lui vous serez ramenés*» [*Cor.*, XXVIII=88]. (180) Font partie intégrante de la remise confiante la confiance, la soumission, la satisfaction, la patience, et la gratitude, qui sont toutes feuilles et rameaux poussant sur l'arbre de la certitude[81].

128. (181) Lorsque l'invocation vient à la rencontre de la

80. Récit rapporté aussi par Sanâ'î : « Celui-là courut se réfugier dans un jardin, celui-ci se mit à courir vers le cimetière. [...] Il dit : ô maître il s'en est allé de ce côté, mais il n'a pas échappé au lien du temps », *Hadîqa al-haqîqa,* 2e édition, Téhéran, 1368, p. 673.

81. Voir les citations de Shiblî et autres sur la gratitude que donne Rûzbihân, dans le *'Ara'is al-bayân,* fol. 474b.

conscience secrète, lorsque le voyageur fait silence, c'est comme si des aiguilles étaient plantées dans sa langue, ou comme si son visage était tout entier une langue qui invoque par la lumière qui émane de lui.

129. (182) Lorsque le voyageur est clarifié et que lui pousse [*var.* : s'installe pour lui] la main de la concentration visionnaire, il trouve une main chaque fois que disparaît tout ce qui se distingue de [*var.* : disparaît de lui] cette main. C'est la main du cœur. Par elle il saisit [les choses] dans le monde caché, il donne dans le monde caché, et il mange dans le monde caché. Lorsqu'elle grandit et acquiert plus de force elle s'allonge en direction des signes qui se trouvent en face du voyageur comme pour les attraper. Et bientôt survient en lui un état qui le plonge dans les extrémités de la stupéfaction, car dans cette main se trouve un fouet de feu dont elle frappe la surface de la terre et le ciel, comme pour répandre le sang des signes pour répliquer à la violence avec laquelle les armées des signes lançaient leurs assauts contre lui, et à cause de l'empire de la certitude. La station du fouet est une bouteille en verre emplie de naphte. Elle semble même être une machine à lancer le naphte qui veut embraser ce qui est dans le ciel et sur la terre. Le secret de cela est qu'aucune chose ne retranche d'un voile le voyageur sincère, vrai et aimant, du but et de l'objet de la recherche. Lorsqu'il porte son regard vers Lui, les signes et les indices le sépare de Lui par un voile. Il boit le vin des signes et des indices et s'enivre. Puis il se conduit comme un ivrogne. Ensuite il se dégrise de son ivresse. Puis il est regagné par ivre. Ensuite il est pris de dégoût pour une chose qui se répète sans cesse instant après instant, et sa sincérité, son amour et sa pure sincérité réclament que soit chassé ce qui est autre que Lui, et les preuves autant que les signes qui Le désignent même s'ils sont des guides qui mènent à Lui, parce que le conducteur et le guide ne sont requis que lorsque le chemin vers l'objet de la recherche est obscur. Mais lorsque le chemin qui mène à Lui est connu, Il lui fait connaître à ce moment que la preuve et le signe sont deux voiles qu'il faut rejeter et chasser. La preuve est même à cet instant-là l'ennemi des saints.

130 (183) Dieu est voilé par les preuves et les signes dans le monde caché et le monde de la perception, dans le monde caché par les signes invisibles, et dans le monde de la perception par les signes visibles. Le monde de la perception contient de la lumière et de l'ombre qui sont toutes deux un voile. De la même manière le monde caché contient de la lumière et de l'ombre qui toutes deux forment deux voiles. Sauf que la lumière et l'ombre dans le monde de la perception sont les deux noms de la lumière et de l'ombre qui se trouvent dans le monde caché, et la lumière et l'ombre dans le monde caché sont les deux significations de ces deux noms qui se trouvent dans le monde de la perception. Quant à Lui, Il est le sens ultime des significations, l'esprit des esprits, le cœur des cœurs. De même le bas-monde est le nom de l'autre-monde, tandis que l'autre-monde est la signification du bas-monde, et l'autre-monde par ses significations est le nom de Dieu — gloire à Lui.

131. (184) Mais en ce qui concerne le voyageur, sa connaissance augmente par la manifestation des signes cachés. Puis sa connaissance s'accroît par l'annihilation des signes cachés dans les assauts de la magnificence et de la superbe. Alors les signes cachés sont pour lui des choses inouïes qui rompent avec la banalité des signes visibles, et la révélation des attributs et de l'essence constitue pour lui des choses extraordinaires qui tranchent avec les signes cachés. Ensuite il demeure droit jusqu'à ce que le nom et la signification soient en lui équivalents. Alors la stupéfaction qu'il éprouve à regarder les signes visibles équivaut à celle qu'il éprouve dans l'univers du dévoilement lorsqu'il regarde les signes cachés. Il en va de même pour la révélation des attributs et de l'essence sauf qu'il sait que la certitude [*var.* : l'âme] germe à partir de la signification, non à partir du nom. Il ne cesse d'inviter les créatures de Dieu à aller vers les signes cachés, mais il ne les pousse pas vers les signes visibles, même s'ils sont équivalents pour lui parce qu'il sait que leur certitude n'augmentera pas autrement que par cette voie. En effet, le but est l'acquisition de la certitude et l'accroissement de la connaissance. C'est pour cela que l'éducation et la direction spirituelle

ne conviennent qu'à celui qui a parcouru la voie, qui a vu de ses yeux le blâmable et le louable dans le monde caché, et qui a enduré patiemment le tourment des assauts de la magnificence à travers la vénération, la mort, et l'annihilation. Elles ne conviennent pas à celui qui est ravi, car celui qui est ravi, s'il a effectivement goûté au but, n'a pas goûté la voie qui conduit au but. Il n'est pas adapté à l'éducation et à la direction spirituelle, car celles-ci sont une escorte et une protection dans la voie.

132. (185) Lorsque le voyageur est arrivé jusqu'à la stupéfaction après avoir obtenu ce qu'il souhaitait des signes visibles et invisibles et de la révélation des attributs et de l'essence, et après que son désir pour Lui a gagné en intensité, le ciel et la terre deviennent une prison, un cachot, un puits, un château, ou encore une tour fortifiée où il est retenu prisonnier. Chaque fois qu'il tente de trouver un endroit pour fuir, se sauver et s'échapper, se présentent à lui les voiles des signes et des indices venant du ciel et de la terre et de toutes les choses qu'ils contiennent, feu, lumière, animaux, plantes, roches, argile, et ce qui en sort. Tantôt les signes lui apparaissent dans la stupéfaction, tantôt c'est dans la tristesse jusqu'à ce qu'il en éprouve le besoin de pleurer. Tantôt il s'exclame : «Vite vers Lui !», et tantôt il entend de chacun (des signes) : «Viens jusqu'à moi ! regarde et compte ce qu'il y a en moi de merveilles». Et tout est merveille, même un brin de paille sur la terre ou une poussière dans l'air. Parfois l'ardeur du voyageur augmente ainsi que sa concentration visionnaire, et les signes entrent en lui ou bien c'est lui qui pénètre dans les signes, ou bien encore se déversent sur lui les étoiles du ciel ou c'est le ciel qui descend sur lui, ou bien il savoure l'impression que le ciel se trouve dans sa poitrine, ou encore il se voit être au-dessus du ciel en train de regarder la terre. Souvent la terre lui sert de compagnon et elle dit : «Regarde vers moi ! vois les merveilles qui sont en moi. Comment Dieu t'a-t-il si généreusement fait la grâce de marcher à ma surface ? alors que je suis ta mère, que je suis plus grande que toi et [considère] sur quoi je me dresse ! Parfois elle prend devant lui l'apparence de l'océan tourmenté par les vagues, et

c'est comme s'il se tenait à la surface de l'eau sans couler. Elle ne prend la forme d'un océan que lorsqu'il n'écoute pas ce qu'elle dit ou bien qu'il écoute jusqu'à la limite de la stupéfaction. Il ne cesse de regarder en sa direction jusqu'à ce que sortent l'attaquer les habitants de la terre qui comptent parmi les êtres spirituels et qu'ils courent sus à lui. Mais il se retranche dans la citadelle fortifiée[82] de la sincérité et de la sincérité totale si bien qu'ils ne peuvent le vaincre. Finalement la terre est annihilée dans le cercle de la puissance. Le but en est que lorsque l'ardeur jalouse du voyageur devient plus intense et que sa concentration visionnaire s'est encore élevée il lui est permis de frapper les faces des signes et des indices par la voie de l'état spirituel, non plus par la voie du savoir et du libre vouloir. En effet ces coups sont frappés par la main de la concentration visionnaire et non par celle du corps.

133. (186) Ensuite cet état a des commencements et des fins. Le commencement c'est le sommeil, ensuite il y a l'échéante, qui se situe entre le sommeil et la veille. Puis il y a l'état spirituel, puis les dominations de l'extase et de la découverte intérieure. Ensuite il y a la contemplation de la puissance, puis le fait d'en être qualifié, enfin le pouvoir créateur qui succède à tout cela. Si nous nous mettions à décrire en détail ce que découvre le voyageur au cours de son itinéraire, le blanc des pages serait trop étroit pour l'écrire, parce que le dévoilement des signes est une grâce de Dieu — gloire à Lui — extérieurement comme intérieurement, et cela fait partie de ce qui ne peut être compté ni dénombré : «*Si vous comptez les grâces de Dieu, vous ne pouvez en établir le nombre*» [*Cor.*, XIV=34 ; XVI=18]. (187) Alors le voyageur arrive à une station où on lui dit : Arrête-toi ! non au moyen de mots et de sons, mais par la voie de l'atteinte et de la séparation. Et ce que nous disons : Par la voie de l'union et de la séparation, la signification en est : l'arrivée du voyageur au seuil de la muni-

---

82. Allusion entre autres au *hadîth* : «"Il n'y a pas de divinité sinon Dieu" est Ma citadelle, et celui qui entre dans ma citadelle est à l'abri de Mon châtiment». Ce hadîth a été commenté par le maître kubrawî Nûr al-dîn al-Isfarâyinî dans un traité intitulé *Sharh-i 'ârafâna-yi hadîth-i silsila al-dhahab*, Téhéran, 1373.

ficence de l'unicité et sa séparation d'avec les règles de la nature humaine. C'est là une chose que l'être humain ne peut supporter, et, plus encore, que les langues [*var.* : l'homme] ne peuvent décrire, car s'y trouve ce que nul œil n'a jamais vu, que nulle oreille n'a jamais entendu et que nul cœur humain n'a jamais pensé.

Lorsqu'en tous ces lieux promis je me suis promené,
Qu'entre ces signes de piste j'ai conduit mon regard,
Je n'ai rien vu sans que je ne porte la main, stupéfait,
Au menton, ou que je ne brise mes dents de regret.

Les messages de Dieu ne cessent pas pour lui, et Dieu nous en préserve ! car plus encore, ils se présentent à lui en tout lieu et à tout moment et ce sont là ses cadeaux, ses avertissements et ses allusions.

134. (188) Les signes, les allusions, et les indices que nous avons mentionnés sont les résultats de la manière dont le serviteur agit envers l'objet de son adoration, à travers le blâmable, le louable et les règles qui commandent sa manière d'être avec Lui. C'est comme le modèle à suivre pour ceux qui se proposent d'aller à Dieu — qu'Il soit loué et exalté — pour qu'ils connaissent le goût de ceux qui goûtent, l'amour fervent des amants, la lumière des gnostiques, le feu des amoureux, la promptitude de ceux qui sont éperdus de désir, l'extase de ceux qui trouvent l'extase, les fruits de ceux qui cherchent le dévoilement, le dévoilement de ceux qui luttent en Dieu, les secrets de ceux qui se livrent aux oraisons, et la méthode de ceux qui trouvent le salut.

135. (189) J'ai intitulé ce livre «Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté[83]» en guise de rappel pour ceux qui se retranchent en direction Dieu, et pour éclairer la vue des serviteurs vrais. Que Dieu le Très-Haut accorde la rémission des péchés et le salut dans le bas-monde et dans l'autre, le pardon et

83. Deux manuscrits inversent les termes du titre ainsi : « Les parfums de la beauté et les éclosions de la majesté. »

la compatissance à toute la communauté de Muhammad, et à qui dit : «Il n'y a pas de divinité hormis Dieu, Muhammad est l'envoyé de Dieu», et la bonne direction à toute Sa création. Il est certes le Généreux, le Bienveillant, l'Illustre, le Très Tendre, et grâce soit rendue à Dieu et le salut soit sur Ses serviteurs qu'Il a élus.

Concordance des termes

Le premier sens indiqué correspond à la signification la plus fréquente dans le texte

'abd	serviteur
'âlam al-ghayb	monde caché
'âlam al-shahâda	monde de la perception
'alâma	indice, signe distinctif
'âshiq	amant
'atf	affection
âya	signe, verset
'ayn al-yaqîn	certitude visionnaire
'azama	magnificence
baqâ'	surexistence
bashariyya	nature humaine
bast	dilatation
bâtin	intérieur, invisible
burj	citadelle
dâ'ira	cercle
dâkhil	interne
dalâla	escorte
dhawq	goût, saveur
dhikr	mémoration, invocation
fadl	faveur
fanâ'	annihilation
faqîr	pauvre en Dieu
farh	joie
firâsa	clairvoyance
ghayb	monde caché, absence
ghayba	inconscience, absence, invisible
ghaym	nuage
ghayn	nuage léger
ghayra	jalousie, ardeur jalouse
habîb	bien-aimé
habl	bride
hadra	présence
halâwa	saveur
hanna	affection tendre
hanîn	tendre aspiration, affection
haqq	réalité
haqq al-yaqîn	certitude substantielle
hayba	vénération
hayra	stupeur
hijâb	voile
himma	concentration visionnaire
hisn	citadelle
hubb	amour
hudûr	conscience, présence
hukm	règle, jugement
hurriyya	liberté
huzn	tristesse
'ibâra	expression
'ibâda	adoration, dévotion
ihsân	conduite parfaite, bienfaits
ihzâr	présentation
ijâba	approbation
ijtimâ'	réunion
ikhlâs	sincérité totalité, pure confiance
ikhtiyâr	libre vouloir
ilf	familiarité
ilhâm	inspiration
'ilm	science, savoir
'ilm al-yaqîn	science certaine
'ilm ladunnî	science intime
inâba	résipiscence

'inâya	providence
inbisât	exultation
inqilâb	retournement
irâda	aspiration
'irfân	connaissance
ishâra	allusion
ishhâd	convocation
'ishq	amour fervent, amour créaturel
al-ism al-a'zam	le nom suprême
istighrâq	immersion
istihsân	admiration
'isma	impeccabilité
istiqâma	rectitude
ittibâ'	observance, poursuite
ittiqân	conviction
'izza	munificence
jadî	capricorne
jam'iyya	recueillement
jasad	corps
jism	corps
jumûd	glaciation
kamâl	perfection
kawkab	astre, étoile
kawâkib thâbita	astres fixes
kawn	être créaturel
khafâra	protection
khidma	service
khumûd	extinction
kibriyâ	superbe
kifâya	rétribution
lawma	blâme
lâ'im	censeur
latîfa	organe subtil
libâs	vêtement
lubb	noyau
lutf	douceur, faveur
madhmûmât	réalités blâmables
mahabba	amour
mahbûb	aimé
mahfûz	préservé
mahmûdât	réalités louables
majdhûb	ravi
maknûn	trésor caché
malâma	blâme, critique
ma'nâ	signification
manzil	demeure
ma'rifa	connaissance mystique
mashyakha	direction spirituelle
ma'sûm	impeccable
muhibb	amoureux
mukawwin	existentiateur
mukhayyila	imagination
mukhlis	vrai
mulk	pouvoir
mu'min	croyant
munâjât	entretien intime
muqtadir	tout-puissant
muraqqa'	habit rapiécé
muraqâba	vigilance intérieure, observation vigilante
murîd	aspirant, disciple
musawwira	figuration
mushâhada	contemplation
nafî	négation
nafs	âme
nûr	lumière
qabd	contraction
qâdir	puissant
qalb	cœur
qaws	arc
qishr	écorce
qutb	pôle
rabb	seigneur
rabt	liaison
râbita	lien intime, lien initiatique
râha	repos, quiétude
rayn	rouille
ridâ'	satisfaction
rûh	esprit
sabal	ophtalmie
sabr	patience
sâdiq	sincère
safâ'	pureté, clarté
sakîna	révélation appaisante
salât	prière
salîm	sain

sawâti'	jaillissements
sayha	cri
sayr	itinéraire, parcours
sayyara	planète
sayyid	maître, prince
shuhûd	témoignage intérieur
shukr	gratitude
siddîq	véridique
sirr	secret, conscience secrète
shakhs	dignitaire, personne
shakl	forme
shaykh	maître spirituel
shaytân	démon
shuhûd	présence intérieure
Suhayl	Canope
sûra	figure
sûr	trompe
ta'abbud	asservissement
ta'ajjub	étonnement
ta'alluq	attachement
ta'bîr	explication
('ilm al-ta'bîr)	oniromancie
tadakduk	émiettement
tadhakkur	mémoire, mémoration
tafrîd	esseulement
tafwîd	confiance
tahallî	embellissement
tahâra	pureté, pureté rituelle
tahayyur	stupéfaction
tajallî	théophanie, révélation
tajrîd	dépouillement
takhallî	isolement, affranchissement

taklîf	effort
takwîn	pouvoir créateur
talwîn	coloration, modification des états
tamkîn	stabilisation
tanzîl	descente, révélation
taqwâ	piété scrupuleuse
tarbiya	éducation
tarqî'	rapiéçage
tasarruf	libre pouvoir
taslîm	soumission
tawakkul	remise confiante
tawallî	sanctification, investiture divine
tawba	repentir
tuma'nîna	sérénité
'ubûda	servitude
'ubûdiyya	condition créaturelle
uns	intimité
walah	affliction
walî	saint
waqâr	longanimité, calme
wâqi'a	incidence, échéante
waqt	instant d'extase
wara'	piété scrupuleuse
wasf	qualité, description
wijdân	découverte intérieure
wird	oraison
wudû'	ablution rituelle
wujûd	corps, existence
wurûd	visitation
yaqîn	certitude
zâhir	extérieur, visible
zill	ombre protectrice
zulma	ténèbre, obscurité

INDEX DES CITATIONS CORANIQUES ET TRADITIONS DU PROPHÈTE

PROPOS DU PROPHÈTE

CITATIONS CORANIQUES

INDEX DES CITATIONS CORANIQUES

BIBLIOGRAPHIE

Aflâkî — *Manâqib al-'ârifîn*, éd. Tahsin Yazici, Ankara, 1976.

Amir-Moezzi, M. A. — «Aspects de l'imâmologie duodécimaine (1): remarques sur la divinité de l'Imâm», *Journal Asiatique*, 1996.

Amir-Moezzi, M. A. — *Le guide divin dans le shî'isme originel*, Verdier, Paris/Lagrasse, 1992.

'Attâr — *Tadhkira al-awliyâ'*, Leiden, 1907.

Badawî — *Shatahât al-sûfiyya*, 3e édition, le Caire, 1978.

al-Baghawî — *Masâbîh al-sunna*, Beyrouth, 1987.

al-Khatîb Baghdâdî — *Târîkh Baghdâd*, Beyrouth, 1987.

Ballanfat, P. — *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, Téhéran, 1998.

Böwering, G. — *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin-New-York, 1980.

Browne, E. G. — *A litterary history of Persia*, Cambridge, 1964.

Buhtarî — *Dîwân*, Constantine, 1300.

Ismail Hakkı Bursevi — *Kitâbü'n-Netîce*, éd. Alî Namli et Imdat Yavas, Istanbul, 1997.

Ismail Hakkı Bursevi — *Sharh al-usûl al-'ashara*, Istanbul, sd.

Ismail Hakkı Bursevi — *Kâbe ve insan (Tuhfe-i Atâiyye)*, éd. et présentation Veysel Akkaya, Istanbul, 2000.

Chittick, W. — *The Self Disclosure of God*, New York, 1998.

Chodkiewicz, M. — *Le sceau des saints*, Gallimard, Paris, 1986.

Chodkiewicz, M. — *Un océan sans rivage*, Le Seuil, Paris, 1992 .

Corbin, H. — *En Islam iranien*, Gallimard, Paris, 4 vols, 1971.

Corbin, H. — *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, éditions Présence, Chambéry, 1971.

Corbin, H. — *L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabî*, Flammarion, Paris, 1958.

Deladrière, R. — *Junayd, enseignement spirituel*, Sindbad, Paris, 1983.

Deladrière, R. — *Kalabadhî, traité de soufisme*, Sindbad, Paris, 1981.

Deladrière, R. — *La profession de foi d'ibn 'Arabî*, éditions orientales, Paris, 1978.

al-Dhahabî	*Tadhkira al-huffâz*, Haydarâbâd, 1333-4/1915.
Fasîh Ahmad Khwafî	*Mujmal-i Fasîhî*, Mashhad, 1339-1340.
Frye	*The histories of Nîshâpûr*, Harvard Oriental Series vol. 45, Mouton & Co., 1965.
Furûzânfar, B.	*Risâla dar tahqîq-i ahwâl wa zindigânî-i Mawlânâ Jalâl al-dîn Muhammad*, Téhéran, 1315.
Abû Hamîd al-Ghazâlî	*Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, le Caire, s.d.
Abû Hamîd al-Ghazâlî	*Le tabernacle des lumières*, trad. et introd. par R. Deladrière, le Seuil, Paris, 1981.
Ahmad Ghazâlî	*Majmû'a-yi âthâr-i fârsî-i Ahmad-i Ghazâlî*, Téhéran, 1370.
Gobillot, G.,	*La conception originelle : ses interprétations et fonctions chez les auteurs musulmans*, IFAO, Le Caire, 2000 .
Gobillot, G.	*Le livre de la profondeur des choses*, Lille, 1996.
Hallâj	*Dîwân*, Cahiers du sud, Marseille, 1955.
'Ayn al-Qudât Hamadânî,	*Tamhîdât*, éd. 'Afîf 'Usayrân, Téhéran, 1370.
'Ayn al-Qudât Hamadânî	*Lawâyih*, éd. R. Farmanesh, Téhéran, s. d.
Hamd al-Lâh Mustawfî Qazwînî	*Târîkh guzîde*, Téhéran, 1364.
Hamuya	*Sa'd al-dîn, al-Misbâh fî'l-tasawwuf*, Téhéran, 1362.
ibn Hanbal	*al-Musnad*, le Caire, 1313.
N. Mâyel Herawî (éd.)	*Dar shabistân-i 'irfân*, Téhéran, 1369.
Hujwîrî	*Kashf al-mahjûb*, Londres, 1911, rééd. 1959.
Ibn 'Abbâd Rundî	*al-Rasâ'il al-sughrâ*, Beyrouth, 1958.
Ibn 'Arabî	*Fusûs al-hikam*, Beyrouth, 1980.
Ibn 'Arabî	*al-Futûhât al-makkiyya*, éd. 'Uthmân Yahyâ, le Caire, 1985-1990.
Ibn 'Arabî	*La vie merveilleuse de Dhû'l-Nûn l'égyptien*, trad. et int. par R. Deladrière, Sindbad, Paris, 1988.
Ibn al-Karbalâ'î	*Rawdât al-janna*, Téhéran, 1349.
Ibn Khallikân	*Wafayât al-a'yân*, Beyrouth, 1968.
Fakhr al-dîn 'Irâqî	*Kulliyyât*, éd. Sa'îd Nafîsî, Téhéran, 1959.
Ibn 'Atâ'l-Lâh Iskandarî	*Kitâb tâj al-'arûs*, Egypte, 1322.
	'Ilm al-qulûb, le Caire, s.d.
Abû Nu'aym al-Isfahânî	*Hilya al-awliyâ'*, le Caire, 1932-1938.
Nûr al-dîn Isfarâyinî	*Le révélateur des mystères*, int. trad. H. Landolt, Verdier, Paris/Lagrasse, 1986.
Nûr al-dîn Isfarâyinî	*Sharh-i 'ârifâna-yi hadîth-i silsila al-dhahab*, Téhéran, 1373.
Kamâl Ja'far	*Sahl b. 'Abdillâh al-Tustarî*, le Caire, 1974.
Jâmî	*Nafahât al-uns*, éd. M. 'Âbidî, Téhéran, 1370.
Mu'ayyad al-dîn al-Jandî	*Sharh fusûs al-hikam*, Mashhad, 1361.
Kalâbâdhî	*Kitâb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*, le Caire, 1960.
Kâtib Chelebî	*Kashf al-zunûn*, Téhéran, 1967.

Kholeif, Fathalla — *A Study on Fakhr al-dîn al-Râzî and his Controversies in Transoxiana*, Beyrouth, 1966.

Khwârizmî — *Jawâhir al-asrâr wa zawâhir al-anwâr*, ms. University Library of Cambridge, Gg. 5. 25.

Köprülü, F. — *Türk Edebiyatı'nda Ilk Mutasavvıflar*, Ankara, 1984.

Najm al-dîn Kubrâ — *Âdâb al-sûfiyya*, Téhéran, 1363.

Najm al-dîn Kubrâ — *'Ayn al-hayât*, ms. Hâlet Efendi 18.

Najm al-dîn Kubrâ — *Risâla ilâ'l-hâ'im al-khâ'if min lawma al-â'im*, Téhéran, 1364.

Najm al-dîn Kubrâ — *traité sans titre*, ms. Shehit Ali Pasha 1385.

Najm al-dîn Kubrâ — *al-Usûl al-'ashara*, éd. N. M. Herawî, Téhéran, 1363.

Landolt, H. — « Le paradoxe de la face de Dieu : 'Azîz-e Nasafî et le "monisme ésotérique" de l'Islam» in *Studia Iranica* (1996) Tome 25, fasc. 2.

Landolt, H. — « Der Briefwechsel zwischen Kâshânî und Simnânî über Wahdat al-wujûd », *Der Islam*, Band 50 : 1 (1973).

Landolt, H. — *Correspondance spirituelle échangée entre Nûroddin Esfarâyenî et son disciple 'Alaoddawleh Semnânî*, Téhéran, 1972.

Abû Tâlib al-Makkî — *Qût al-qulûb*, le Caire, 1961.

al-Maqqârî — *Azhâr al-riyâd fî akhbâr 'Iyâd*, éd. al-Saddâ-al-Abyârî, le Caire, 1939.

Massignon, L. — *Akhbâr al-Hallâj*, Vrin, Paris, 1975.

Massignon, L. — *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique de la musulmane*, Geuthner, Paris, 1954.

Massignon, L. — *La passion de Hallâj*, Gallimard, 4 vols., Paris, 1975.

Ma'sûm 'Alî Shâh — *Tarâ'iq al-haqâ'iq*, Téhéran, s.d.

Meier, F. — *Die Fawâ'ih al-Jamal wa- Fawâtih al-Jalâl des Najm ad-dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957

Mélanges offerts à H. Corbin, Téhéran, 1977.

Molé, M. — « Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme », *Revue des Etudes Islamiques*, 1961.

Molé, M. — «Traités Mineurs de Nagm al-dîn Kubrâ», *Annales Islamologiques*, IV, le Caire, IFAO, 1963.

Al-Munawî — *al-Kawâkib al-durriyya*, Beyrouth, 1999.

'Alî Shîr Nawâ'î — *Nesâyimü'l-mahabbe min shemâyimi'l-fütüvve*, Istanbul, 1979.

Nwyia, P. — *Exégèse qoranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970.

Pûrjavâdî, N. — « Baraka-yi Hamadânî ustâd-i ummî -yi 'Ayn al-Qudât », in *Ma'ârif*, III, 1365.

Hamîd Qalandar — *Khayr al-majâlis*, Aligarh, 1959.

Qunyawî — *Miftâh al-ghayb*, Téhéran, 1374.

Qushayrî — *Risâla qushayriyya*, le Caire, 1957 ; nouv. éd. Beyrouth, 1990.

Najm-i Râzî — *Minârât al-sâ'irîn*, Koweyt, 1993.

Najm-i Râzî — *Mirsâd al-'ibâd*, éd. M.-A. Riyâhî, Téhéran, 1352.

Rizvi, S. A. A. — *A History of Sufism in India*, New Dehli, 1975.

Rûzbihân — *'Abhar al'âshiqîn*, Paris-Téhéran, 1958.
Rûzbehân — *L'ennuagement du cœur*, Paris, 1998.
Rûzbehân — *L'itinéraire des esprits*, Paris, 2001.
Rûzbihân — *Mashrab al-arwâh*, éd. Nazif Hoca, Istanbul, 1973.
Rûzbihân — *Sharh-i shathiyyât*, Paris-Téhéran,1966.
Sam'ânî — *al-Ansâb*, Beyrouth, 1988.
Sanâ'î — *Hadîqa al-haqîqa*, Téhéran, 1329.
Sarrâj — *Kitâb al-luma' fî'l-tasawwuf*, éd. Nicholson, Leyde-Londres, 1914.
Shams al-dîn Tabrîzî — *Maqâlât-i Shams-i Tabrîz*, Téhéran, 1369.
Shihâb al-dîn 'Umar al-Suhrawardî — *'Awârif al-ma'ârif*, Beyrouth, 1983.
Abû'l-Qâsim ibn Junayd al-Shîrâzî — *Shadd al-izâr*, éd. Muh. Qazwînî et 'Abbâs Iqbâl, Téhéran, 1328 h. – Trad. persane, *Hazâr mazâr*, 'Isâ ibn Junayd, Shîrâz, 1320 h.
Shûshtarî — *Majâlis al-mu'minîn*, Téhéran, 1377.
Amîr Hasan Sijzi — *Fawâ'id al-fu'âd*, Bulandshahr, 1272.
Simnânî — *Musannafât-i fârsî-i 'Alâ' al-Dawla Simnânî*, éd. N. M. Herawî, Téhéran, 1369.
Simnânî — *al-'Urwa li-ahl al-khalwa wa'l-jalwa*, Téhéran, 1362.
Amîr Iqbâl-shâh Sijistânî — *Chihil majlis*, Téhéran, 1366.
Subkî — *al-Tabaqât al-shâfi'iyya al-kubrâ*, Beyrouth, s.d.
Abû'l-Najîb al-Suhrawardî — *Âdâb al-murîdîn*, éd. et int. N.M. Herawî, Téhéran, 1363.
Sulamî — *La lucidité implacable*, trad. et introd. R. Deladrière, Paris, 1991.
Sulamî — *Tabaqât al-sûfiyya*, le Caire, 1986.

Tashköprüzâde — *Miftâh al-sa'âda*, Hyderâbâd (Deccan), 1977.
Tirmidhî — *Kitâb al-furûq*, ms. Paris, n° 5018.
Tirmidhî — *Kitâb khatm al-awliyâ'*, éd. 'Uthmân Yahyâ, Beyrouth, 1965.
Tirmidhî — *Nawâdir al-usûl*, Beyrouth, s.d.
Trimingham, J. S. — *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Wensinck — *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936-1969.
Al-Yâfi'î — *Rawd al-rayâhîn*, Damas, 1998.

INDEX DES NOMS PROPRES

(les auteurs des sources secondaires ne figurent pas dans cet index)

INDEX DES NOTIONS

TABLE DES MATIÈRES

DANS LA MÊME COLLECTION

Abraham Aboulafia, *L'Épître des sept voies,* traduit de l'hébreu par Jean-Christophe Attias, précédé de « Le livre au cœur de l'être » par Shmuel Trigano, suivi de « Aboulafia philosophe et prophète » par P. Farazzi.

José Bergamín, *L'Espagne en son labyrinthe théâtral* suivi de *La plus légère idée de Lope,* traduit de l'espagnol et présenté par Yves Roullière.

José Bergamín, *L'importance du démon et autres choses sans importance,* traduit de l'espagnol par Yves Roullière.

José Bergamín, *Le puits de l'angoisse Moquerie et passion de l'homme invisible,* traduit de l'espagnol et annoté par Yves Roullière.

Giordano Bruno, *Le Banquet des Cendres,* traduit de l'italien et présenté par Yves Hersant.

Massimo Cacciari, *Drân. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine,* traduit de l'italien par Michel Valensi.

Massimo Cacciari, *Déclinaisons de l'Europe,* traduit de l'italien et présenté par Michel Valensi.

Giorgio Colli, *Philosophie de la distance. Cahiers posthumes I,* traduit de l'italien par Patricia Farazzi, texte établi par Enrico Colli.

Giorgio Colli, *Philosophie du contact. Cahiers posthumes II,* traduit de l'italien par Patricia Farazzi, texte établi par Enrico Colli.

Giorgio Colli, *Nietzsche. Cahiers posthumes III,* postface de Sandro Barbera, traduit de l'italien par Patricia Farazzi, texte établi par Enrico Colli.

Giorgio Colli, *Après Nietzsche,* traduit de l'italien par Pascal Gabellone.

Giorgio Colli, *Philosophie de l'expression,* traduit de l'italien par Marie-José Tramuta, suivi de « Souvenir de Giorgio Colli » par Mazzino Montinari.

Giorgio Colli, *Écrits sur Nietzsche,* traduit de l'italien par Patricia Farazzi.

Gustav.-Theodor Fechner, *Anatomie comparée des anges,* traduit de l'allemand par Michèle Ouerd & Annick Yaiche, suivi de « Sur la Danse » (traduit par Claude Rabant) et d'un essai de William James.

Benito Feijóo y Montenegro, *Le Je-ne-sais-quoi,* traduit de l'espagnol et présenté par Catherine Paoletti.

Emmanuel Fournier, *Croire devoir penser.*

Emmanuel Fournier, *L'infinitif des pensées* comprenant les *Carnets d'Ouessant.*

Juan David García Bacca, *Invitation à philosopher selon l'esprit et la lettre d'Antonio Machado,* traduit de l'espagnol par Marie Laffranque.

Aldo G. Gargani, *L'étonnement et le hasard,* traduit de l'italien par Jean-Pierre Cometti & Jutta Hansen, suivi de «Voir» par J.-P. Cometti.

Roger Godel, *Recherche d'une foi,* suivi de *Figures et images sur la jeunesse de Platon* .

Yehuda Halevi, *Le "Diwan",* traduit de l'hébreu par Yaacov Arroche & Joseph G. Valensi, postface de Samuel David Luzzatto (1864) (épuisé).

Ibn 'Arabî, *Le dévoilement des effets du voyage,* texte arabe édité, traduit et présenté par Denis Gril.

Ibn 'Arabî, *La production des cercles,* traduit et présenté par Paul Fenton & Maurice Gloton. Edition bilingue.

Jules Lequier, *Abel et Abel,* suivi de la Notice biographique de Lequier par Prosper Hémon (texte établi et présenté par Gérard Pyguilhem) et de « L'incommunicable secret caché sous ce mot : Nous » (inédit de Lequier) (texte établi par Michel Valensi).

Jules Lequier, *Comment trouver, comment chercher une première vérité?* préface de Claude Morali, suivi de « Le murmure de Lequier » par M. Valensi.

Raymond Lulle, *Le livre du gentil et des trois sages,* traduit du catalan et présenté par Dominique de Courcelles.

Stéphane Mallarmé, *Écrits sur le livre,* choix de textes et de correspondances établi par C. Romana et M. Valensi, précédé de « Mallarmé au-delà du silence » par Henri Meschonnic, suivi de « Un livre qui soit un livre » par Christophe Romana. (épuisé).

Carlo Michelstaedter, *Épistolaire,* choix de lettres établi par Michel Valensi, traduit de l'italien et préfacé par Gilles A. Tiberghien.

Carlo Michelstaedter, *La persuasion et la rhétorique,* texte établi et présenté par Sergio Campailla, traduit de l'italien par Marilène Raiola.

Carlo Michelstaedter, *Appendices critiques à "La persuasion et la rhétorique",* traduit de l'italien par Tatiana Cescutti.

Niffari, *Le Livre des Stations,* traduit de l'arabe et présenté par Maati Kabbal, suivi de « Vers une étrangeté familière » par Adonis.

Luigi Pareyson, *Ontologie de la liberté,* traduit de l'italien et préfacé par Gilles A. Tiberghien.

Les paroles du huit-fois-difforme [Ashtâvakra Samhitâ]. *Dialogue sur la réalité,* traduit du sanskrit et présenté par Alain Porte. Edition bilingue.

Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme,* traduit du latin et présenté par Yves Hersant. Edition bilingue.

Denys Ridrimont, *La naissance de la nature. Éthique à S.*

María Zambrano, *Les clairières du bois,* traduit de l'espagnol par Marie Laffranque.

María Zambrano, *De l'Aurore,* traduit de l'espagnol par Marie Laffranque.

Catalogue complet sur demande
à
éditions de l'éclat
9, rue de l'écluse 30000 Nîmes
http://www.lyber-eclat.net

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE FRANCE QUERCY, 113, RUE ANDRÉ BRETON, 46001 CAHORS CEDEX, D'APRÈS MONTAGE ET GRAVURE NUMÉRIQUES (COMPUTER TO PLATE) DÉPÔT LÉGAL: FÉVRIER 2001. NUMÉRO D'IMPRESSION : 10145